





اصول فقه شیعه

تحقیق و تنظیم

سعید ملکی اصفهانی

بسم الله الرحمن الرحیم

اصول فقه شیعه

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

مرکز فقه الائمه الاطهار (علیهم السلام)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

اصول فقه شیعه جلد ۲

مشخصات کتاب

سرشناسه : فاضل موحدی لنکرانی، محمد، - ۱۳۱۰

عنوان و نام پدیدآور : اصول فقه شیعه: درسهای خارج اصول مرجع عالیقدر تشیع حضرت آیه‌الله العظمی فاضل لنکرانی دام ضله/ تقریر، تحقیق و تنظیم محمود ملکی اصفهانی، سعید ملکی اصفهانی

مشخصات نشر : قم: مرکز فقه الائمه الاطهار علیهم‌السلام، ۱۳۸۱.

مشخصات ظاهری : ج ۶

شابک : ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۲-۱(دوره) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۳-X(ج. ۱) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۴-۸(ج. ۲) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۵-۶(ج. ۳) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۶-۴(ج. ۴) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۷-۲(ج. ۵) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۸-۰(ج. ۶)

یادداشت : کتابنامه

عنوان دیگر : درسهای خارج اصول مربع عالیقدر تشیع حضرت... فاضل لنکرانی

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : ملکی اصفهانی، محمود، . - ۱۳۳۹

شناسه افزوده : ملکی اصفهانی، سعید، . - ۱۳۴۴

شناسه افزوده : مرکز فقهی ائمه اطهار(ع)

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ف۱۸الف۶ ۱۳۸۱

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۸۲-۲۵۴۱۷

امر دهم صحیح و اعمّ

اشاره

۱- مقدمات بحث صحیح و اعم ۲- ثمره نزاع بین صحیحی و اعمّی ۳- ادلّه صحیحی و اعمّی ۴- صحیح و اعم در باب معاملات

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹

مقدّمات بحث صحیح و اعمّ

اشاره

بعد از بحث حقیقت شرعیه، بحث مستقل دیگری مطرح شده که آیا الفاظ عبادات، برای خصوص معانی صحیحه وضع شده‌اند یا برای معنایی اعمّ از صحیح و فاسد؟ با توجه به اینکه این بحث، مستقل است و از فروعات بحث حقیقت شرعیه نیست و لازمه استقلال و عدم ترتب یکی بر دیگری این است که تمام اقوال و آراء در یک بحث، بتواند در دیگری مطرح باشد، باید بحث را به‌گونه‌ای مطرح کنیم که این خصوصیت را دارا باشد. در بحث حقیقت شرعیه چهار قول وجود داشت: قول اوّل: این الفاظ، به‌صورت وضع تعیینی برای معانی مستحدثه وضع شده‌اند، و وضع تعیینی هم به دو صورت مطرح شده است: یکی اینکه استعمال،

محقّق وضع باشـد- که مرحوم آخونـد قائـل بود- و دیگر اینکه به‌صورت وضع تعیینی معمولی- مثـل وضـعتُ هـذا اللفظ بإزاء هـذا المعنی- باشـد. قول دوّم: این قول، وضع تعیینی را انکار کرده و معتقـد است وضع تعیّنی در کار است. البته ما گفتیم: وضع تعیّنی را باید به حقیقت تعیّنیّه نام‌گذاری کنیم زیرا در ارتباط

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰

با تعیّن، وضع وجود ندارد و تقسیم وضع به تعیینی و تعیّنی، تقسیمی مجازی است. قول سوّم: استعمال این الفاظ در معانی مستحدثه، اسـتعمال مجـازی همراه بـا قرینه بوده و وضع تعیینی و تعیّنی مطرح نیست. قول چهارم: الفاظ عبادات، اصولًا در همان معنای لغوی و حقیقی اولشان استعمال شده‌اند، مثلًا هرجا صلاهٔ، استعمال شده به‌معنای دعا می‌باشد ولی شارع مقدّس، اموری را زائد بر عنوان دعا، مـأمور به قرار داده است و چیزی که بر این امور دلالت می‌کنـد، لفظ صـلاهٔ نیست، بلکه قرائن خاصّه یا قرینه عامه‌ای است که شارع از راه آن قرائن، این مسائل اضافی را افهام می‌کند، مسأله رکوع و سـجود و تشـهد و تسـلیم، از کلمه صلاهٔ استفاده نمی‌شود بلکه از قرائن خاصه یا عامه‌ای که دلالت بر اجزاء و شـرایط می‌کند اسـتفاده می‌شود. درحقیقت، کلمه صـلاهٔ در معنای مسـتحدث اسـتعمال نشـده نه حقیقتاً و نه مجـازاً، بلکه در معنـای لغوی اسـتعمال شـده و معنـای آن، جزء معنـای مسـتحدث است. «صـلّ» به معنای «ادع» اسـتعمال شـده و اضافات دیگر- به نحو تعـدّد دالّ و مدلول- از قرینه اسـتفاده می‌شود. این قول به باقلانی نسـبت داده شده است.[۱] قبل از ورود به بحث لازم است اموری را به‌عنوان مقدّمه ذکر کنیم:

مقدّمه اوّل: عنوان بحث در صحیح و اعم

وقـتی وارد بحث صـحیح و اعمّ می‌شویم بایـد عنوان بحث را به‌گونه‌ای مطرح کنیم که جمیع اقوال چهارگـانه را شامـل شود، زیرا- همان گونه که گفتیم- این بحث، بحث مستقلی است و از فروعات بحث حقیقت شرعیه نیست که تنها قائل به حقیقت شرعیه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱

بحث کند آیا الفاظ عبادات، برای صـحیح وضع شده‌اند یا برای اعمّ؟ ظاهر این است که این مسـئله، مستقل است و ارتباطی به بحث حقیقت شـرعیه نـدارد. بنـابراین، جمیع قـائلین در آنجـا می‌تواننـد در اینجـا صـحیحی شونـد یـا اعمّی. عنوان بحث در اکثر کتابهـای اصولی- تـا قبل از مرحوم آخونـد- به این صورت است که: آیا الفاظ عبادات، برای صـحیح وضع شده‌انـد یا برای اعم از صـحیح و فاسد؟ کلمه «موضوعهٔ» که در عنوان این مسـئله در عبارت قدماء به‌کاررفته فقط روی فرض حقیقت شـرعیه می‌تواند مطرح شود. در اینجا کسانی که حقیقت شـرعیه را قبول ندارنـد، می‌گویند: ما اصل وضع را قبول نداریم و تمامی این اسـتعمالات را مجاز می‌دانیم، پس جایی برای این بحث وجود ندارد که آیا وضع، برای صحیح است یا برای اعمّ؟ بنابراین، این اشکال به تمام کتب اصولی قبل از کفایه وارد است که بحث را به صورت یک بحث تفریعی بر حقیقت شرعیه مطرح کرده‌اند. مرحوم آخوند، «موضوعهٔ» را برداشته و عبـارت دیگری آورده است ولی عبـارت ایشـان هم کـافی نیست. ایشـان فرموده است: «إنّه وقع الخلاف فی أنَّ ألفاظ العبادات أسامٍ لخصوص الصحیحهٔ أو الأعمّ منها؟».[۲] این بیان ایشان، اگرچه اشکال را کم می‌کند ولی به‌طور کلّی برطرف نمی‌کند. آن مقدار از اشـکال که کم شـده در رابطه با وضع تعیّنی است که گفتیم کلمه وضع در آن دارای مسامحه است، آنجا حقیقتْ تحقّق دارد، اسـم تحقّق دارد. اگر کلمه اسـد در رجـل شـجاع به قـدری اسـتعمال شود که در دلالـتش بر رجـل شـجاع، نیـازی به قرینه نـداشت، اینجا می‌توان گفت: اسـد، اسم برای رجـل شـجاع شـده است. ولی کلمه «موضوعـهٔ» که در کتب قـدماء بود، اینجا را شامل نمی‌شود زیرا «موضوعـهٔ»، اختصاص به وضع تعیینی دارد و وضع تعیّنی، خارج از دایره «موضوعـهٔ» است. بنابراین، کلمه «أسامٍ»- در عبارت مرحوم آخوند- دو مورد را شامل

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۲

می‌شود: وضع تعیینی و حقیقت تعیّنی، ولی شامل مجاز نمی‌شود زیرا اگر کلمه اسد را هزاران بار در رجل شجاع- به‌طور مجاز- استعمال کردیم به‌طوری که نیاز به قرینه از بین نرفت، این کثرت استعمال، مصحّح این معنا نمی‌شود که بگوییم: اسد، اسم برای رجل شجاع گردیده است. ولی در مورد وضع تعیّنی- وقتی که قرینه نیاز نباشد- می‌توان گفت: اسد، اسم برای رجل شجاع شده است. بنابراین، کلام مرحوم آخوند، روی انکار حقیقت شرعیه، جریان ندارد. مگر این که شرکت منکرین حقیقت شرعیه را در این بحث، توجیه کنیم، آن‌گونه که مرحوم آخوند توجیه کرده است. در نتیجه، تعبیر مرحوم آخوند هم نمی‌تواند بیان درستی باشد که شامل تمام اقوال بشود. به نظر می‌رسد باید در عنوان بحث، این‌گونه تعبیر کنیم که: آیا اصل در استعمالات شارع این است که این الفاظ، در معانی صحیح استعمال شده باشند یا در اعمّ از صحیح و فاسد؟ البته تطبیق این تعبیر بر کلام باقلانی مشکل است ولی چاره‌ای جز این نیست.

این تعبیر، در مورد کسی که قائل به حقیقت شرعیه است، روشن است. همچنین برای کسی که قائل به حقیقت تعیتیه است، تعبیر روشنی است زیرا می‌توان گفت: آن لفظ که در یک معنایی تعیّن پیدا کرده آیا در خصوص معنای صحیح، تعیّن پیدا کرده است یا در معنایی اعم از صحیح و فاسد؟ اما براساس مبنای کسانی که حقیقت شرعیه را قبول ندارند- نه به‌صورت وضع تعیینی و نه به صورت وضع تعیّنی- و می‌گویند تمامی این الفاظ، مجازاً در معانی مستحدثه استعمال می‌شود، استعمال الفاظ در این معانی استعمال مجازی خواهد بود، خواه استعمال در صحیح باشد یا استعمال در فاسد. کیفیت تطبیق تعبیر فوق بر کلام اینان به همان صورتی است که مرحوم آخوند

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۳

اشاره کردند که ما با کمی توضیح به بیان آن می‌پردازیم: وقتی شارع می‌خواست لفظ صلاهٔ را در غیر معنای لغوی خودش استعمال کند آیا معنایی که درنظر گرفته- و بین آن معنا و این معنای حقیقی، رعایت علاقه کرده- چیست؟ قائل به صحیح می‌گوید: به‌نظر من، شارع خصوص نماز صحیح را درنظر گرفته و بین نماز صحیح و معنای لغوی رعایت علاقه کرده و به‌لحاظ آن علاقه، لفظ را در معنای صحیح، مجازاً استعمال کرده است؟ می‌گوییم: مگر در معنای فاسد نمی‌توان مجازاً استعمال کرد؟ مگر خود شارع، لفظ صلاهٔ را در معنای فاسد، مجازاً استعمال نکرده است؟ پس چه فرقی بین صحیح و فاسد است؟ می‌گوید: وقتی شارع، لفظ صلاهٔ را در معنای فاسد استعمال کرد دیگر بین معنای فاسد و معنای لغوی اوّل، رعایت علاقه و مناسبت نمی‌کند بلکه لفظ صلاهٔ را در معنای فاسد- به تناسب معنای صحیح- استعمال کرده است. درحقیقت، مجازیت فاسد، در طول مجازیت صحیح است نه در عرض آن. و این چیزی است که هم پشتوانه ادبی دارد و هم اثر عملی برآن مترتب است. امّا پشتوانه ادبی آن این است که در علم بیان از آن تعبیر می‌کنند به «سبک مجاز از مجاز» یعنی یک مجاز را پایه و اصل برای مجاز دیگر قرار بدهند و مجاز دیگر را با رعایت مجاز اوّل بسازند، در این صورت، مجاز دوّم در طول مجاز اوّل است نه در عرض آن. امّا ثمره عملی آن این است که اگر شارع مقدّس کلمه «صلِّ» را اطلاق کرد، به مجرّد اینکه قرینه‌ای بر عدم اراده معنای حقیقی اوّل اقامه شد، کلمه «صلِّ» بر معنای مجازی اوّل حمل می‌شود. به عبارت دیگر: اگر شارع، در کلمه «صلِّ» معنای مجازی اوّل- که اصالت دارد- را اراده کرده باشد باید قرینه‌ای اقامه کند که معنای حقیقی اوّل اراده نشده است. ولی اگر معنای مجازی دوّم را اراده کرده باشد، به دو قرینه یا یک

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۴

قرینه دوبُعدی نیاز است. یک بُعد آن، قرینه بر این است که معنای حقیقی اراده نشده است و بُعد دوّم، قرینه بر این است که معنای مجازی دوّم اراده شده است. چون معنای مجازی دوّم، در طول معنای مجازی اوّل است و نیاز به قرینه تعیین‌کننده دارد. بنابراین، اگر ما در بحث صحیح و اعم این‌گونه تعبیر کنیم که «آیا اصل در استعمالات شارع، خصوص معنای صحیح است یا اعم از صحیح

و فاسـد؟» تعبیر درستی آورده‌ایم هرچند منکرین حقیقت شـرعیه- که به‌طور کلی وضع تعیینی و تعیّنی را انکار می‌کنند- حقیقتی را قائـل نیسـتند ولی اصـالت و تبعیت را قائلنـد. ممکن است بعضـی، اصالت را بر صـحیح و تبعیت را بر اعم قائل شونـد و ممکن اسـت بعضـی اصالت را بر اعم و تبعیت را بر صـحیح قائل شونـد. ولی اگر-ماننـد مرحوم آخوند- به «أسامٍ» تعبیر کردیم، منکرین حقیقت شرعیه، اسم بودن را انکار می‌کننـد و اسـتعمال را اسـتعمال مجازی می‌داننـد و می‌گوینـد: این اسـتعمال هم- مانند سایر اسـتعمالات مجازی- نیاز به قرینه دارد. ولی آیا باقلانی چگونه می‌تواند در بحث ما شـرکت کند؟ از یک نظر، ایشان اصلًا نمی‌تواند در بحث ما شرکت کند، زیرا ایشان، اصلِ اسـتعمال این الفاظ در این معانی را منکر است او می‌گوید: کلمه «صـلاة» در «عبادت» استعمال نشده است بلکه در معنای لغوی خودش استعمال شده است و معنای لغوی آن، صحیح و فاسد ندارد. در این صورت نمی‌توان ایشان را در بحث داخـل کرد. امّا اگر کلام ایشان را با دیـد دیگری نگاه کنیم می‌توانیم ایشان را هم در محل بحث داخل کنیم. بیان مطلب این که، باقلانـی می‌گویـد: کلمه «صـلِّ» در خصوص «دعـا» اسـتعمال می‌شود و بقیّه اجزاء و شـرایط نمـاز را بایـد از الفاظ و قرائن دیگر اسـتفاده کرد». می‌گوییم: قرائن بر دو قسـمند: قرینه خـاصّه و قرینه عـامّه. قرینه خاصّه، دارای ابهام نیست، مثل اینکه بگویـد: «صلِّ»- یعنی ادْعُ- و کَبِّر و اقرأ و ارکع و اسجد و .... در این صورت، مفاد قرینه همان چیزی است که الفاظ کَبِّر و ...

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۵

برآن دلالت می‌کنند. ولی گاهی اجزاء و شـرایط، به واسطه قرینه عامّه فهمانده می‌شود، مثل اینکه بگوید: «صلِّ» و آتِ سایر الأجزاء و الشـرائط. در این صورت می‌توان کلاـم باقلانی را داخل در بحث کرد و گفت: براساس مـذهب باقلانی، نزاع در این است که آیا مفاد این قرینه عامّه‌ای که کنار «صلّ»- به معنای لغوی دعا- گذاشـته می‌شود و دلالت بر سایر اجزاء و شرایط می‌کند، تمامیت اجزاء و شرایط است؟- که ما از آن به صحیح تعبیر می‌کنیم- یا اینکه اجزاء و شرایط فی الجملهٔ اراده شده است هرچند تمام نباشد؟ که ما از آن به اعم تعبیر می‌کنیم. بر این اساس، محلّ بحث را نمی‌توان روی «صلّ» قرار داد زیرا «صلِّ» در معنای لغوی استعمال شده و در مورد معنای لغوی، صـحت و فساد مطرح نیست. صحت و فساد در ارتباط با مجموعه است، به اعتبار اینکه گاهی تام است که از آن به صحیح تعبیر می‌شود و گاهی ناقص است که از آن به فاسد تعبیر می‌شود.

مقدّمه دوّم: معنای صحت و فساد

اشاره

یکی از مقدماتی که در بحث صحیح و اعم باید مورد بررسی قرار گیرد معنای صحت و فساد است.

نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند، در اینجا و در بحث «آیا نهی در عبادات و معاملات مقتضـی فساد آن است؟»، عنوان صحت و فساد را مطرح کرده و می‌فرماید: ظاهراً صحت دارای معنایی است که همه علوم و تعبیرات در مورد آن اتفاق دارند.

آن معنا عبارت از تمامیت است. مرحوم آخوند، عنوان فساد را معنا نمی‌کند ولی با

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۶

توجه به اینکه فساد در مقابل صـحت است، چنانچه صـحت را به‌معنای تمامیت بگیریم بایـد فساد را به‌معنای نقصان بدانیم زیرا گفته

می‌شود فلان چیز تامّ است یا ناقص؟ به عبارت دیگر: روی بیان مرحوم آخوند، صحت و تمامیت با یکدیگر مترادف و نقصان و فساد هم با یکدیگر مترادفند. سپس گویا به ایشان اشکال می‌شود که: ما وقتی به علوم، مراجعه می‌کنیم می‌بینیم هرکدام از آنها تفسیر خاصی برای صحت مطرح کرده‌اند. فقهاء، عبادت صحیح را عبادتی می‌دانند که اعاده و قضا لازم ندارد. متکلّمین می‌گویند: اگر عملی، موافق با شریعت باشد آن عمل، صحیح و اگر موافق با شریعت نباشد، غیر صحیح خواهد بود. اطباء می‌گویند: صحت جسم عبارت از آن است که در جسم، اعتدال مزاج، وجود داشته باشد و جریان طبیعی خودش را طی کند و اگر این اعتدال مزاج از بین رفت و بیماری به‌جای سلامتی نشست می‌گوییم: این جسم، صحیح نیست. گویا به مرحوم آخوند گفته می‌شود: شما در مقابل این تفاسیر مختلف چه می‌فرمایید؟ مرحوم آخوند، در جواب می‌فرماید: صحت، نزد همه ارباب علوم به معنای تمامیت است و همه، این معنا را قبول دارند ولی این تعابیر مختلف، به لحاظ اغراض مختلفی است که در این علوم وجود دارد. بحث فقیه، در ارتباط با عمل مکلّف است، فقیه بحث می‌کند که آیا این نماز- که مکلّف به‌جا آورده- کافی است یا باید اعاده یا قضا شود؟ لذا عنوان تمامیت را کنار گذاشته و اثری را که از تمامیت عبادت انتظار می‌رود، در تفسیر صحّت مطرح می‌کند. در علم کلام نیز چون از مبدأ و معاد و استحقاق عقوبت و عدم آن بحث می‌شود، وقتی از متکلّم، نسبت به صحّت عملی سؤال می‌کنیم، او هم صحت را به‌معنای تمامیت می‌بیند ولی از تمامیت، یک اثر خاص متناسب با علم کلام درنظر دارد، آن اثر این است که تمامیت عمل را در ارتباط با موافقت شریعت و استحقاق ثواب یا عدم استحقاق عقوبت می‌بیند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۷

طبیب هم صحت را به‌معنای تمامیت می‌داند، ولی تمامیت جسم ازنظر طبیب، به اعتبار سلامت جسم و اعتدال مزاج است به‌همین‌جهت، اثری که از تمامیت، نزد طبیب ملاحظه می‌شود همان مسأله سلامت جسم و اعتدال مزاج است لذا صحت را به سلامت جسم و اعتدال مزاج معنا کرده است. در نتیجه، به‌نظر مرحوم آخوند، صحت نزد همه ارباب علوم به‌معنای تمامیت بوده و اختلاف تعابیر، به‌لحاظ آثار و اغراضی است که در هر علمی مورد نظر است. مرحوم آخوند، در آخر بحث خود اضافه می‌کند که صحت و فساد، دو امر اضافی هستند، ممکن است عملی نسبت به حالتی صحیح و نسبت به حالت دیگر غیر صحیح باشد، مثلًا نماز با تیمم برای فاقد الماء، صحیح و برای واجد الماء، فاسد است. صلاهٔ چهار رکعتی برای حاضر، صحیح و برای مسافر، فاسد است.[۳]

بررسی کلام مرحوم آخوند: ما باید چند جهت را مورد ملاحظه قرار دهیم: اوّلًا: تقابل بین نقصان و تمامیت، چیست؟ بدون اشکال، تقابل بین این دو، تقابل عدم و ملکه است. ناقص به چیزی می‌گویند که شأن آن تمامیت است ولی بالفعل، تامّ نیست. اگر انسانی دارای یک پا باشد می‌گوییم: «هذا الإنسان ناقص» زیرا شأن او این است که او دارای دو پا باشد ولی چون دارای دو پا نیست او را ناقص می‌دانیم. همین تعبیر، در فقه آمده است، مثلًا در نماز جماعت- یا لااقل نماز جمعه- چنانچه مأمومین، تامّ الخلقهٔ و تامّ الأعضاء باشند، امام نباید ناقص باشد.[۴] پس تقابل بین ناقص و تام، تقابل عدم و ملکه است. ما هیچ‌گاه به یک دیوار نمی‌گوییم: «این دیوار، ناقص است چون پا ندارد». این تعبیر، غلط است زیرا دیوار، شأنیت این را که دارای پا باشد ندارد. تقابل بین نقص و کمال نیز تقابل عدم و ملکه است. در تقابل عدم و ملکه، یکی وجودی و دیگری عدمی است ولی عدم خاص که شأنیت وجود را دارد. امّا کامل و تام، بدون اشکال، مترادفند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۸

ثانیاً: آیا تقابل بین صحت و فساد چگونه است؟ صحت و فساد، دو امر وجودیِ متضاد با یکدیگرند. مثلًا: مریض بودن مریض، به علت سالم نبودن نیست بلکه به علت این است که امری وجودی بر او عارض شده است که این امر وجودی، چه‌بسا برای ما محسوس است. اگر مریضی گرفتار تب شد، این تب برای ما محسوس است، و همچنین بعضی از امراض دیگر که برای ما محسوس و ملموس است. در تقابل عدم و ملکه، گاهی از عدم، تعبیر به یک امر وجودی می‌شود، مثلًا می‌گویند: «هذا أعْمی و در فارسی

می گوییم: «این کور است» ولی بعـد می‌پرسیم معنـای أعْمی چیست؟ جواب داده می‌شود: یعنی چشم نـدارد، امّا به هر موجودی که چشم نـدارد، أعْمی گفته نمی‌شود بلکه به آن موجودی می‌توان أعمی گفت که شأنیت بصـر داشـته باشـد ولی بالفعـل دارای بصـر نباشد. وقتی گفته می‌شود: این میوه فاسد است، شما می گویید: میوه را بدهید ببینیم کجای آن فاسد است. معلوم می‌شود که فساد را یـک امر وجودی می‌دانیـد، چون امر عـدمی قابـل دیـدن نیست. این امر وجودی، مقابـل یـک امر وجودی دیگر است و بین آن دو، تضـاد وجود دارد. بنـابراین بین صـحت و فسـاد، تقابل تضادّ وجود دارد و المتضادّان لا یجتمعان. ثالثاً: آیا موارد اسـتعمال صـحت و تمامیت در عرف یکسان است؟ ما مسأله تقابل را کنار گذاشته و به عرف مراجعه می کنیم، ببینیم آیا موارد استعمال لفظ تام با موارد اسـتعمال لفظ صـحیح یکی است؟ و آیا موارد اسـتعمال لفظ فاسد با موارد اسـتعمال لفظ ناقص، یکی است؟ لازمه ترادف این است که اگر هرکدام از این‌ها در مکان دیگری به کار برده شود، استعمال، صحیح باشد. وقتی به عرف مراجعه می کنیم می‌بینیم این گونه نیست. مثلًا در مورد انسانی که فاقد بصر است می‌توان گفت: «هذا ناقص»، ولی نمی‌توان گفت: «هذا فاسد» و چه‌بسا چنین استعمالی مورد استهزاء قرار گیرد. برعکس، اگر میوه‌ای فاسد باشد می‌توان گفت: «هذا فاسد»، و نمی‌توان گفت: «هذا ناقص». نقص، در میوه فاسد، تصور نمی‌شود مگر به لحاظ

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۹

نارس و غیر قابل اسـتفاده بودن، ولی هنـدوانه‌ای که تمام مراحل را طی کرده و بعد دچار فساد شده نمی‌توان آن را ناقص نامید. بله، در مثـال بصـر نکته‌ای وجود دارد که بایـد دقت شود، آن نکته این است که مـا ممکن است در آنجا کلمه فساد را به کار ببریم ولی موصوف آن را خود عین قرار دهیم و بگوییم: «زیـد عینه فاسـدهٔ». ولی بحث ما این نیست. بحث در این است که آیا جایی که کلمه ناقص را به کار می‌بریم، می‌توانیم کلمه فاسد را نیز به کار ببریم؟ کلمه ناقص را در خود انسان به کار می‌بریم و می گوییم: «انسانِ فاقد بصر، ناقص است» ولی نمی‌توانیم بگوییم: «انسانِ فاقد بصر، فاسد است». از این دو جهت، درمی‌یابیم که صحت به‌معنای تمـامیت و کمـال نیست. بلکه صـحت، یـک معنـا و تمـامیت و کمـال، معنـای دیگری دارد. تمـامیت و کمال، در دو مورد اسـتعمال می‌شود: ۱- در جایی که مرکبی داشـته باشیم که دارای اجزاء است، اگر این مرکب، تمام اجزاء و مواد معتبر را دارا باشد، آن را تام و کامـل می‌دانیم و اگر دارا نباشـد، آن را نـاقص می‌دانیم. تعبیر به تـام و نـاقص، در جسم انسان، از این قبیل است. بچه‌ای که واجد تمام اعضا و جوارح باشـد، کامل و آنکه همه اعضا و جوارح را دارا نیست، ناقص، محسوب می گردد. و این نقص و تمام، در مورد انسـان، اسـتعمالی عرفی و صـحیح می‌باشـد. مسأله نقص و تمام در بعضـی از مرکبات اعتباریه نیز مطرح می‌شود، مثلًا کسـی خانه‌ای ساخته که حمام نـدارد، می گویید: «این خانه، ناقص است». تعبیر به نقص، برای این است که یکی از اجزاء معتبر در این خانه، حمام است ولی بالفعـل، وجود نـدارد. لـذا با اینکه عنوان خانه، یک امر اعتباری است، ولی وقتی واجـد تمام اجزاء نباشـد، از آن به ناقص تعبیر می‌شود. ۲- حضـرت امـام خمینی «دام ظلّه» مـورد دیگری را مطرح کرده است. ایشـان می‌فرمایـد: در بـاب بسائـط- که جنبه ترکیبی ندارنـد و به‌جـای ترکیب، دارای تشـکیک می‌باشـند- مراتب و درجـاتی مطرح است، و به اعتبـار اختلاـف درجات، در آنها تعبیر تامّ

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۰

و ناقص به کار برده می‌شود، مثلًا در فلسـفه ثابت شده است که وجود، بسیط است ولی درعین‌حال دارای مراتب و درجات مختلفی است که به اعتبار همان درجات، گاهی عنوان قوّت و گاهی عنوان ضعف در آن اطلاق می‌شود. و گاهی به کمال و گاهی به نقص توصیف می‌شود. واجب‌الوجود- که بالاترین مرتبه وجود را داراست- وجودِ کامل و تام است و از ممکن الوجود- که مرتبه ضعیفی از وجود را داراست- به وجودِ ناقص تعبیر می‌شود.[۵] ولی در اینجا نمی‌توان عنوان صحیح و فاسد را به کار برد. اگر کسی بگوید: «ممکن الوجود، دارای وجود فاسـدی است»، مورد تمسـخر دیگران واقع می‌شود. در نتیجه وقتی موارد اسـتعمال کلمه ناقص و تام را

بررسی می‌کنیم، می‌بینیم یا باید مسأله ترکیب مطرح باشد، یا اگر بساطت مطرح است، بساطتی باشد که دارای مراتب و درجات مختلف است که در منطق از آن به مشکّک، تعبیر می‌کنند. یعنی مقوله‌ای که تشکیک در مراتب برای آن متصوّر است. ولی وقتی موارد استعمال صحیح و فاسد را بررسی می‌کنیم می‌بینیم استعمال این دو عنوان روی ملاـک دیگری- غیر از مسأله ترکیب و تشکیک- است. در امور تکوینیه، مشاهده می‌کنیم صحیح به چیزی گفته می‌شود که جهات موجود در آن با جهات نوعیه در این شیء، یکسان باشد و آن غرض و هدفی که از این شیء، انتظار می‌رود برآن مترتب است. مثلًا میوه صحیح، میوه‌ای است که اثر مورد انتظار از چنین میوه‌ای در آن وجود داشته باشد و آن جهتی که در نوع این میوه تحقق دارد در این فرد هم وجود داشته باشد. فرض کنید انسان در مورد میوه‌ای، طعم خاصی را طلب می‌کند و با استشمام آن، رایحه مخصوصی را انتظار دارد. مثلًا یک سیب که هم طعمش، طعم مورد انتظار و هم رائحه آن، رائحه مورد انتظار باشد سیب صحیح به‌حساب می‌آید، حتی ممکن است شکل خاصی هم در صحت آن نقش داشته باشد. در این صورت، سیب فاسد، سیبی است که طعم یا رائحه یا شکل مورد انتظار را ندارد، و یکی از این

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۱

خاصیت‌های آن، برخلاف خاصیت طبیعی سایر افراد باشد. بنابراین، فساد سیب به جهت این نیست که سیب، امری مرکب و فاقد بعضی از اجزاء یا امری بسیط و دارای مراتب متفاوت است بلکه بدان جهت است که غرضی که از آن انتظار می‌رود، در آن وجود ندارد. پس معیار صحت و فساد با معیار تام و ناقص تفاوت دارد. تصور نشود که بنای عرف، همواره بر مسامحه است. خیر، تعبیرات عرفی در بیشتر موارد، ریشه‌های عمیق دارد. عرف، انسان را مرکب از اعضا و جوارح می‌بیند ولی هندوانه را مرکب نمی‌بیند لذا در یکی به تام و ناقص تعبیر می‌کند و در دیگری به صحیح و فاسد. اشکال: عبادات، با وجود اینکه مرکب از اجزاء و شرایط است و ترکیب آنها هم ترکیب خاصی است، اجزاء و شرایطی دارند که هرکدام از آنها مقوله خاصی است، به‌طوری که این مقوله‌ها با یکدیگر قابل اجتماع نیستند، ولی درعین‌حال، یک ترکیب اعتباری بین این‌ها تحقّق پیدا کرده و از آن- مثلًا- به نماز تعبیر شده است. ما گفتیم: در باب مرکّبات نباید عنوان صحت و فساد- به‌لحاظ واجدیت اجزاء و فاقدیت آنها- به کار برده شود بلکه باید عنوان تام و ناقص مورد استفاده قرار گیرد.

درحالی‌که ما می‌بینیم در باب نماز، تعبیر به فساد یک تعبیر شایع و معمولی است. اگر کسی به جزئی از اجزاء نمازش خلل وارد کرد، می‌گوییم: «نماز او فاسد است». چرا با وجود اینکه فساد، در رابطه با مرکبات نیست، ما اینجا کلمه «فاسد» را به کار می‌بریم؟ البته در مورد صلاهٔ، هم اطلاق تام و ناقص درست است و هم اطلاق صحیح و فاسد.

پس موردی پیدا کردیم که هم مسأله ترکیب مطرح است و هم به‌لحاظ واجدیت و فاقدیت، عنوان صحت و فساد مطرح است درحالی‌که در مرکبات دیگر، به چنین چیزی برخورد نمی‌کردیم و اصولًا گفتیم: مسأله صحت و فساد، ارتباطی به ترکیب ندارد بلکه ملاک آن، وجود جهات مطلوب از شیء در آن شیء است. پس درحقیقت، نقضی به مطالب گذشته وارد شد. جواب: در باب نماز، اگرچه ترکیبِ اعتباری تحقّق دارد و اجزاء آن از مقوله‌های

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۲

مختلف می‌باشند ولی یک بُعد دیگر هم وجود دارد و آن این است که نماز- از نظر شارع- دارای یک وحدت اعتباریه است یعنی شارع، با نماز به‌عنوان یک مرکّب برخورد نکرده بلکه به‌عنوان یک عمل واحد، با آن برخورد کرده و در آن، یک وحدت اعتباریه دیده است. این مطلب، دارای مؤیداتی است: مؤید اوّل: شارع، اموری- مثل خنده، گریه و تکلّم- را به عنوان قواطع صلاهٔ نام‌گذاری کرده است. کلمه قطع، در جایی به کار برده می‌شود که شیء دارای وحدت اتصالیه باشد و امر دیگری، همانند قیچی، وحدت اتصالیه آن را از بین ببرد. و اگر نماز، به‌عنوان یک امر مرکب مطرح بود آیا خندیدن، سبب می‌شود که- مثلًا- رکوع،

تحقق پیدا نکند؟ آیا این قواطع، لطمه‌ای به‌وجود این اجزاء می‌زند؟ آیا این قواطع، نمی‌گذارد این اجزاء تحقق پیدا کنند؟ خندیدن، چه ربطی به رکوع دارد؟ تکلّم، چه ربطی به سجود دارد؟ در اینجا لازم است نکته‌ای را- به‌عنوان حاشیه- مطرح کنیم و آن این است که مسأله قواطع، در ارتباط با این نیست که نماز، اقل و اکثر ارتباطی است و بین اجزاء نماز، یک امر ارتباطی وجود دارد که اگر یک جزء آن تحقق پیدا نکند، سایر اجزاء هم تحقق پیدا نمی‌کنند. زیرا ممکن است دکتر یک معجون مرکب از ده جزء را به‌عنوان دارو مطرح کند و بگوید: «اگر یکی از این ده جزء، وجود نداشته باشد، این معجون اثری ندارد». این هم اقل و اکثر ارتباطی مرکّب است یعنی بین اجزاء، ارتباط وجود دارد ولی نه اینکه به‌معنای وحدت باشد، ترکیب، در جای خودش محفوظ است ولی مرکبی است که بین اجزائش به این نحو ارتباط وجود دارد. ما روی این نکته نمی‌خواهیم این حرف را بزنیم. ما در باب نماز، فرض کردیم که اگر ده جزء مطرح است و هر ده جزء هم وجود دارد ولی بین این ده جزء، یک ضحک یا بکاء بیاید چرا فقهاء این ضحک و بکاء را به‌عنوان قاطع مطرح می‌کنند؟ این امر برای این است که می‌خواهند بگویند: «صلاة،

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۳

مرکّب نیست بلکه وحدتی اعتباری دارد نه وحدت خارجی که در سیب یا هندوانه وجود دارد. وحدت و اعتباری که مربوط به شارع است». اینکه عنوان «قاطع»، هیچ ضربه‌ای به وجود اجزاء در باب نماز نمی‌زند ولی درعین‌حال، نماز را باطل می‌کند، دلیل بر این وحدت اعتباریه است. شارع، نماز را یک چیز دانسته و وجود این قواطع را به‌عنوان از بین‌برنده این وحدت ملاحظه کرده است.[۶] مؤیّد دوّم: در بعضی از روایات، مجموعه نماز به منزله یک احرام صغیر فرض شده، می‌گوید: شروع این احرام با تکبیرة الاحرام و ختم آن با تسلیم است،[۷] همانند احرام حج که با تلبیه شروع و با تقصیر و حلق خاتمه پیدا می‌کند. این امر دلیل بر این است که نماز، از نظر شارع، عمل واحدی شناخته شده است. یک نماز، یک احرام است نه ده احرام. حال که با وجود این قرائن و قرائن دیگر، نماز دارای وحدت اعتباریه است، اگر نمازی فاقد رکوع شد به چه علت می‌توان آن را نماز فاسد نامید؟ علت فساد، این نیست که نماز مرکّب است و فاقد بعضی از اجزاء است، بلکه علت فساد این است که به واسطه فقدان رکوع، آن اثری که از صلاة، مورد انتظار بود، اکنون برآن مترتب نمی‌شود. نمازی که فاقد رکوع باشد، نمی‌تواند (تنهی عن الفحشاء و المنکر) و «معراج المؤمن» باشد. همان‌طوری که در یک سیب، به‌واسطه عدم ترتب آثارِ مورد انتظار از سیب، کلمه فساد را اطلاق می‌کنید. در نتیجه، با اینکه به ذهن انسان می‌آمد که در نماز- روی جهت ترکیبی آن- باید اطلاق «نقص» می‌شد نه اطلاق «فساد» ولی در خارج می‌بینیم اطلاق فاسد و صحیح در باب نماز خیلی متداول است، جهت آن این است که حیثیت ترکیب در این اطلاق دخالت ندارد بلکه همان مسیری را که در مورد عنوان «فساد»- در امور تکوینیه- طی کردیم در اینجا نیز طی می‌کنیم و به اعتبار آن، عنوان «فاسد» را اطلاق می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۴

و بالاخره نتیجه‌ای که از مجموع بحث به‌دست‌می‌آید این است که بیان مرحوم آخوند در تفسیر صحت و فساد نمی‌تواند مورد قبول باشد. نه صحت به معنای تمامیت است و نه فساد به معنای نقص است بلکه تقابل بین صحت و فساد، تقابل دو امر وجودی و متضادّین است. ولی متضادّین بر دو قسمند: بعضی دارای ثالث می‌باشند و بعضی، ثالث ندارند. صحت و فساد، مانند طهر و حیض است یعنی متضادینی هستند که ثالثی برای آنها نیست ولی درعین‌حال، هر دو، امر وجودی هستند. به‌خلاف تام و ناقص.

وقتی ناقص را می‌شنویم فوراً به ذهنمان می‌آید که جزئی را ندارد در حالی که شأنش این بود آن جزء را دارا باشد. پس تقابل بین تام و ناقص تقابل ملکه و عدم است.

مقدّمه سوّم کلّی بودن معنای الفاظ عبادات

اشاره

الفـاظ عبـادات، مثـل صـلاهٔ و صوم و ...- چه در آنهـا قائل به ثبوت حقیقت شـرعیه شویم و چه قائل به ثبوت حقیقت متشـرعه و چه استعمالات را اسـتعمال مجازی بدانیم- بدون تردید همانند اسـماء اجناس، دارای معنای عامی می‌باشند و در همان معنای عام، وضع یا اسـتعمال شده‌اند. در حقیقت از سـنخ وضع عام و موضوع له عام می‌باشـند. اگر قائل به ثبوت حقیقت شـرعیه شویم که عین همین معناست نه سنخ آن.

یعنی قائلین به ثبوت حقیقت شـرعیه می‌گویند: شارع، معنای عامی را درنظر گرفته و این الفاظ را- به وضع جدید- برآن معانی عام، وضـع کرده است. بنـا بر فروض دیگر هم، مسئله همین‌طـور است. برای این مطلب، دو دلیـل می‌توان اقـامه کرد: دلیـل اوّل: آنچه از شنیـدن این الفاظ، به ذهن می‌آید، یک معنای کلّی است. یعنی همان‌طور که از شـنیدن کلمه رجل، معنای عامی به ذهن می‌آید، از شنیدن کلمه صلاهٔ هم معنای عامی به ذهن می‌آید.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۵

دلیل دوّم: در لسان ادلّه، تعبیراتی را ملاحظه می‌کنیم، مثلًا دلیل می‌گوید: (إنَّ الصَّلاهٔ تنهی عَن الفَحشاء وَ المُنکَر)[۸] و بدون تردید، صلاتی که به‌عنوان موضوع در این قضیه حملیه قرار گرفته، معنای عامی است. (إنّ الصَّلاهٔ تَنهی عَن الفَحشاء وَ المُنکَر) مانند «الرجل خیر مـن المرأهٔ» اسـت. همـان‌طور که در اینجـا موضـوع، اسم جنس است و بر معنـای کلی دلالـت می‌کنـد در (إنّ الصَّلاهٔ تَنهی عَن الفَحشـاء وَ المُنکَر) و «الصـلاهٔ معراج المؤمن»[۹] و «الصـلاهٔ قربان کلِّ تقیّ»[۱۰] و «الصَّلاهٔ خیر موضوع فمن شـاء اسـتقلّ و من شاء استکثر»[۱۱] نیز موضوعْ یک معنای عام و کلّی است. کسی نمی‌تواند احتمال بدهد که صلاهٔ در این‌ها اگرچه به‌معنای عام، موضوعْ قرار داده شـده ولی دلیل بر عام بودن معنای صـلاهٔ نیست، یعنی ممکن است معنای صـلاهٔ، عمومیت نداشـته باشد ولی در این قضایا، معنـای عامی از آن اراده شـده باشـد. صـلاهٔ در این عبارات، در معنای خودش اسـتعمال شـده است و معنای خودش یک معنای عام است. البته به این نکته بایـد توجه کرد که مرحوم آخونـد در اینجا ترتیب بحث را به هم زده، یعنی ایشان، باید ابتدا، مقدمه بعدی را ذکر کند و سپس وارد این مقدّمه شود ولی این ترتیب را رعایت نکرده است. پایه و اساس مقدمه‌ای که الآن می‌خواهیم بحث کنیم، همـان مسأله وضع عام و موضوع له عام است ولی ایشان این مطلب را که جنبه مقـدمیت برای این بحث داشـته، در یکی از مقـدمات بعـدی اشاره می‌کند. به‌هرحال این مقدمه باید به‌عنوان پایه بحث، روشن شود که در اثناء بحث کسـی این حرف را نزند که ما قبول نـداریم وضـع در صـلاهٔ، عـام و موضـوع لـه عـام است. در نـتیجه، عمومیـتی که از کلمه رجـل برداشت می‌شـود، از کلمه صـلاهٔ هم برداشت

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶

می‌شود ولی تفاوت این دو در این است که ماهیت رجل، یک ماهیت تکوینی است.

رجل، یک واقعیت است و ماهیت آن مربوط به یک واقعیت و امر تکوینی است ولی ماهیت صلاهٔ و صوم و ... ماهیت اعتباری است و همان‌طور که در بحث گذشـته اشاره کردیم، تعـدادی از مقولات مختلف را جمع کرده‌انـد و با یک دیـد وحدتی آنها را ملاحظه کرده و اسـمش را صـلاهٔ گذاشـته‌اند. ولی این تفـاوت در مـاهیت، نمی‌تواننـد لطمه‌ای به حیثیت تشبیه وارد کنـد زیرا تشبیه، فقط در جهت عمومیت بود یعنی همـان‌طور که رجـل، دارای وضع عـام و موضوع له عـام بود، صـلاهٔ نیز دارای وضع عـام و موضوع له عـام است یا از سنخ وضع عام و موضوع له عام است- بنابراین که حقیقت شرعیه را قبول نداشته باشیم-.

تصویر محل نزاع با توجه به مقدمه سوّم

محل نزاع در این بود که آیا الفاظ عبادات، برای خصوص صحیح وضع شده‌اند یا برای اعم از صحیح و فاسد؟ ما نمی‌خواهیم ببینیم حق با کدام‌یک از این دو قول است بلکه می‌خواهیم ببینیم محلّ نزاع را چگونه می‌توان تصویر کرد؟ می گوییم: اگر کسی قائل شد که الفاظ عبادات، برای معانی صحیح وضع شده‌اند، قبل از بحث در مقام اثبات، باید ببینیم وضع برای صحیح به چه صورتی است؟ برای سهولت بحث و اینکه مجبور نشویم تمام اقوال در مورد حقیقت شرعیه را تکرار کنیم، بحث را بر محور ثبوت حقیقت شرعیه مطرح می کنیم: فرض می کنیم شارع- با کلمه «وضعتُ» یا با آن کیفیتی که مرحوم آخوند فرمود که استعمال، محقِّق وضع باشد- بخواهد لفظ صلاهٔ را- به نحو وضع عام و موضوع له عام- برای ماهیت اعتباری صحیحه وضع کند، یعنی معنایی کلّی را درنظر بگیرد و لفظ صلاهٔ را برای آن معنای کلّی وضع کند، در اینجا سؤال می‌شود که شارع، چه چیزی را درنظر گرفته است؟ اگر شما- به‌عنوان مثال- بگویید: یک نماز چهاررکعتیِ واجد همه شرایط و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۷

خصوصیات را درنظر گرفته است. می گوییم: مرحوم آخوند فرمود: صحت و فساد، دو امر اضافی هستند و ما نیز این حرف را قبول کردیم. پس نماز چهار رکعتی، در حالتی صحیح و در حالتی فاسد است، در نتیجه شارع نمی‌تواند نماز چهار رکعتی با تمام خصوصیات و اجزاء و شرایط را موضوع له قرار دهد. اگر گفته شود: نماز دو رکعتی را موضوع له قرار داده است. می گوییم: نماز دو رکعتی، در تمام حالاتْ صحیح نیست بلکه در بعضی از حالات صحیح و در بعضی از حالات، فاسد است. بنابراین، قبل از اینکه از مدّعی وضع برای صحیح، مطالبه دلیل کنیم باید تصور آن را سؤال کنیم که شارع، چه چیزی را درنظر گرفته و کلمه صلاهٔ را برای آن وضع کرده است؟ ممکن است بگویند: همین مفهوم صحیح را در معنای نماز اخذ کرده است. صلاهٔ، یعنی نماز صحیح و خود صحیح هم دارای مفهوم عامی است. می گوییم: صحیح به حمل اوّلی ذاتی- یعنی خود مفهوم «صحیح»- در معنای صلاهٔ، دخالتی ندارد. ما از شنیدن کلمه نماز، به‌معنای صحیح، منتقل نمی‌شویم. و اگر هم از نماز، نماز صحیح به ذهن بیاید، صحیح به حمل شایع صناعی به ذهن می‌آید نه صحیح به حمل اوّلی ذاتی که معنایش نفس همین عبارت کلمه «صحیح» باشد. به عبارت دیگر: صحیح به حمل اوّلی ذاتی- حتی بنا بر قول به صحت- در ذهن انسان نمی‌آید. وقتی انسان، کلمه صحیح را می‌شنود، ذهنش انتقال به مفهوم صحیح پیدا می کند، ولی وقتی کلمه صلاهٔ را می‌شنود کلمه صحیح با این خصوصیات حروفیه- اگرچه به عنوان جزء موضوع له- در ذهن انسان تحقق پیدا نمی کند. اگر چیزی در ماهیت دخالت داشته باشد باید با شنیدن لفظ، آن چیز به ذهن انسان بیاید، وقتی شما کلمه «انسان» را می‌شنوید، «حیوان»- به عنوان جزء ماهیت- و «ناطق»- به عنوان جزء ماهیت- در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۸

ذهن شما مطرح است. هر دو هم کلّی است ولی یکی جزئیت جنسی و دیگری جزئیت فصلی دارد. امّا در مورد نماز، انسان اگر صد بار بحث صحیح و اعم را خوانده باشد و قائل به وضع عبادات برای خصوص صحیح هم باشد، با شنیدن لفظ صلاهٔ، مفهوم صحیح در ذهن او نقش نمی‌بندد. این در صورتی است که حمل را حمل اوّلی ذاتی بدانیم. امّا اگر صحیح به نحو حمل شایع بدانیم، ملاک حمل شایع صناعی، اتحاد در وجود است، در حمل شایع صناعی پای وجود مطرح است و به‌لحاظ اینکه حمل شایع صناعی در ارتباط با وجودات خارجیه است، معنایش این است که موضوع له لفظ صلاهٔ، عمومیت ندارد، زیرا عام، ربطی به‌وجود خارجی ندارد. اگر هزار بار هم مفهوم انسان را تصور کنیم، ربطی به وجود خارجی ندارد زیرا نه حیوانش کاری به وجود خارجی دارد و نه ناطقش. هر دو، مفهوم و ماهیتی هستند که عمومیت دارند ولی اگر پای حمل شایع صناعی را باز کنید معنایش این است که پای وجودات و خصوصیات به‌میان آمده است.

آن‌وقت باید بگویید: وضع در صلاهٔ، عام و موضوع له آن خاص است. زیرا صحیح به حمل شایع، جز در وجودات خاصّه نمی‌تواند تحقّق پیدا کند. اشکال دیگر: برفرض که از این اشکال صرف‌نظر کنیم، اشکال دیگری در اینجا مطرح است و آن این است که

کلمه صحیح و فاسد را اصلًا نمی‌توان در معنای نماز آورد، زیرا صحت و فساد، از عوارضِ ماهیت نیستند بلکه از عوارضِ وجود می‌باشند. نماز موجود در خارج، گاهی صحیح و گاهی فاسد است و ماهیت نماز نمی‌تواند اتصاف به صحت و فساد داشته باشد. این مسئله، نه فقط در باب نماز بلکه در ارتباط با تمام مثالهایی که در بحث‌های اخیر مطرح کردیم به‌همین‌صورت است. در مورد یک میوه، معقول این است که بگوییم: «این موجود صحیح است»، «این موجود فاسد است». نه اینکه بگوییم: «ماهیت آن صحیح است» یا بگوییم: «ماهیت آن فاسد است». صحت و فساد مانند سایر اعراض است. وقتی می گوییم: «جسم گاهی أسود و گاهی أبیض است»، این به‌لحاظ وجودِ خارجیِ جسم است و ماهیت جسم، هیچ ارتباطی به سواد و بیاض ندارد. جسم از مقوله جوهر، و سواد و بیاض از مقوله عرضند

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۹

و معقول نیست که یک امر عرضی در ماهیت جوهری دخالت داشته باشد. صحت و فساد، بدون تردید از عوارض وجودند. نمازی که در خارج، از مکلّفی صادر شد سؤال می کنیم: آیا صحیح بود یا فاسد؟ ولی قبل از تحقّق نماز در خارج نمی‌توان گفت: «این ماهیت، صحیح و آن ماهیت، فاسد است». به تعبیر علمی:

صحت و فساد، عبارت از انطباق و عدم انطباق مأمور به بر مأتی به است. اگر مأمور به، منطبق بر مأتی به شد، این مأتی به، صحیح است و اگر منطبق نشد فاسد است. پس مأتی به در خارج لازم است تا صحت و فساد بیاید. آن‌وقت چگونه می‌توان گفت: کلمه صحیح- به‌عنوان یک وصف- در ماهیت صلاهٔ دخالت دارد؟ و شارع بگوید، من کلمه صلاهٔ را برای ماهیت صلاهٔ صحیح وضع کردم؟ بنابراین ما قبل از اینکه به مقام اثبات برسیم و از قائلین به وضع برای صحیح، مطالبه دلیل کنیم باید در ارتباط با اصل تصویر محلّ نزاع و امکان ثبوتی آن بحث کنیم. و تا اینجا معلوم شد که چنین چیزی امکان ندارد. پاسخ: از این اشکال به دو صورت جواب داده شده است: پاسخ اوّل: مرحوم آخوند، وقتی می‌خواهد جامع را بنا بر قول صحیحی تصویر کند می‌فرماید: ما جامع را نمی‌دانیم ولی به‌وسیله عنوان و اثر به آن اشاره می‌کنیم و می گوییم: جامع، همان چیزی است که ناهی از فحشاء و منکر و قربان کلّ تقی و معراج المؤمن است.[۱۲] بررسی پاسخ مرحوم آخوند: این کلام مرحوم آخوند نمی‌تواند مشکل را حل کند، زیرا نهی از فحشاء و منکر- همانند صحت- از عوارض وجود صلاهٔ است. نماز موجود در خارج، ناهی از فحشاء و منکر و «معراج المؤمن» است، و ماهیت صلاهٔ- حتی در مرحله وجود ذهنی- ناهی از فحشاء و منکر نیست. اگر هزاران بار، ماهیت صلاهٔ را تصور

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۰

کنیم و وجود ذهنی به آن بپوشانیم، این وجود ذهنی، ناهی از فحشاء و منکر نیست. این مشکل، در اینجا وجود دارد و ظاهراً راه حلّی هم ندارد. مگر اینکه عنوان بحث را تغییر دهیم. پاسخ دوّم: بعضی گفته‌اند: صحّتی که در اینجا مورد بحث ماست صحت تعلیقیه است نه صحت فعلیّه، زیرا صحت بر دو قسم است: ۱- صحت فعلیه، و آن صحتی است که مقابل فساد است و آن عبارت از این است که عبادت- بالفعل- واجد همه خصوصیات و شرایط معتبره باشد. ۲- صحت تعلیقیه: این قسم از صحت، با فساد هم سازگار است. ممکن است عملی- بالفعل- فاسد باشد ولی صحت تعلیقیه داشته باشد. مثلًا اگر نماز چهار رکعتی را به‌صورت سه‌رکعتی بخوانیم، چنین نمازی- بالفعل- باطل است ولی اگر رکعت چهارم به آن اضافه شود صحیح است. بررسی پاسخ دوّم اوّلًا: صحت تعلیقیه، با عنوان محل نزاع سازگار نیست زیرا در محلّ نزاع، صحیح در مقابل فاسد ذکر شده است و چیزی که در مقابل فاسد ذکر شود معنایش این است که مقابل فاسد است پس چاره‌ای نیست که صحت، باید صحت فعلیّه باشد. شما که در عنوان بحث می گویید: «آیا الفاظ عبادات برای خصوص صحیح وضع شده یا برای اعم از صحیح و فاسد؟» بدون شک، در این عبارت، کلمه صحیح در مقابل فاسد استعمال شده است. ثانیاً: صحت تعلیقیه، چیزی است که مورد قبول خود قائل به صحیح هم نیست، مثلًا در عبارت مرحوم آخوند خواندیم که بنا بر قول صحیحی، آنچه ناهی از فحشاء و منکر است به عنوان قدر جامع بین افراد صحیحه

است. آیا چه چیز ناهی از فحشاء و منکر است؟ تردیدی نیست که آنچه ناهی از فحشاء و منکر است عبادت صحیحه بالفعل است نه صحت تعلیقیه. لذا صحت تعلیقیه، با قول به صحیح نمی‌سازد و قائل

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱

به صحیح، صحت فعلیه را اراده کرده است. ثالثاً: برفرض صرف‌نظر از دو اشکال قبل، می‌گوییم: شما از صحت تعلیقیه، چه نتیجه‌ای می‌خواهید بگیرید؟ آیا صحت تعلیقیه، می‌تواند خودش را از وجود، بالاتر آورده و در مقام ماهیت جایگزین کند؟ به عبارت دیگر: آیا صحت تعلیقیه- به همین معنایی که شما می‌گویید- از عوارض وجود است یا از عوارض ماهیت؟ صحت فعلیه، صحت تعلیقیه و فساد، از عوارض وجود می‌باشند. عبادت، تا وقتی که وجود خارجی پیدا نکند نه صحت فعلیه دارد و نه صحت تعلیقیه و نه فساد. بنابراین گذاشتن صحت تعلیقیه به‌جای صحت فعلیه، هدف شما را تأمین نمی‌کند. پاسخ سوّم: بعضی گفته‌اند: چون صحت، جنبه وصفی دارد، هرکجا که مطرح می‌شود، اوّل باید موصوفش تصور شود. وقتی شارع می‌خواهد لفظ صلاهٔ را برای نماز صحیح وضع کند اوّل باید نماز را تصور کند زیرا صلاهٔ، موصوف و معروض است و معروض، مقدّم بر عرض است. حال که چنین شد، به مجرّد تصور نماز، نماز وجود پیدا می‌کند و وقتی که وجود پیدا کرد می‌تواند معروض صحت قرار گیرد. بررسی پاسخ سوّم: از آنچه ما گفتیم، جواب این حرف هم روشن می‌شود، زیرا آن وجودی که معروض برای صحت است هر وجودی نیست بلکه وجود خارجی است.

به‌عبارت روشن‌تر: این مطلب به این معنا نیست که اگر کسی در خارج نماز صحیحی خواند، شما نتوانید به آن نماز صحیح خارجی، التفات ذهنی پیدا کنید. این مانعی ندارد که شما صلاهٔ خارجی متصف به صحت را ملحوظ قرار داده و ملبّس به لباس وجود ذهنی کنید، همان‌طور که می‌شود زید خارجی را تصور کرد. البته ما قبلًا گفتیم که یک ملحوظ بالذات داریم و یک ملحوظ بالعرض، ولی درهرصورت، نتیجه مجموع ملحوظ بالذات و ملحوظ بالعرض این می‌شود که می‌توان زید موجود در خارج را- نه بما أنّه موجود فی الخارج- در ذهن آورد. یعنی «زیدِ جزئی» در ذهن شما تحقّق پیدا کند به همان ملحوظ بالذات و ملحوظ بالعرض. بنابراین، عبادت صحیح خارجی را می‌توان به ذهن آورد و مورد التفات و توجّه نفس قرار داد. ولی فرض این است که اینجا مسأله

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۲

وضع و لحاظ ماهیت کلّیه مطرح است. آیا در اینجا که واضع، ماهیت کلّیه را لحاظ می‌کند، نماز را درنظر می‌گیرد یا نماز صحیح را؟ گفتیم: در عالم ماهیت، چیزی به نام نماز صحیح نداریم زیرا در عالم ماهیت، صحت نداریم. «نماز صحیح»، مثل «انسان عالم» نیست که یک معنای کلّی باشد و انسان بتواند لحاظ کند. بنابراین، باید «نماز» را تصور کند، وقتی نماز را به ذهن آورد چگونه می‌شود نماز را در ذهنْ معروض صحت قرار داد؟ نماز در خارج است که اتصاف به صحت پیدا می‌کند. پس خیال نشود که با تصور صلاهٔ، یک وجود ذهنی به صلاهٔ داده می‌شود و این وجود ذهنی مصحّح عنوان صحّت است و می‌تواند معروض صحّت قرار گیرد. خیر، آنچه وجود پیدا کرده نفس ماهیت است و ماهیت موجود در ذهن، متّصف به صحّت نمی‌شود. و اگر بگویید:

ماهیت صحیحه را لحاظ کرده، می‌گوییم: ما ماهیت صحیحه نداریم تا قابل تعلّق لحاظ باشد. بله نماز صحیح خارجی را می‌تواند لحاظ کند ولی بحث ما در افراد و جزئیات نیست بلکه بحث در یک عنوان کلّی است. پاسخ چهارم: می‌توان گفت: شاید مرحوم آخوند که صحت را به تمامیت و فساد را به نقصان معنا کرد، ناظر به این اشکال بوده و برای فرار از اشکال، این راه را طیّ کرده است، زیرا صحت و فساد- به این معنایی که ما می‌گوییم- در ماهیت، مطرح نیست ولی مسأله تمامیت و نقص، در ماهیت مطرح است لذا وقتی به شما می‌گویند:

حیوان ناطق چیست؟ جواب می‌دهید: تمامِ ماهیت انسان است- یا مثلًا- می‌گویید:

«حیوان، ماهیت ناقصه انسان است». بنابراین، مرحوم آخونـد از طرفی دیـده مسأله تمامیت و نقص، در ماهیت مطرح است و از طرفی وضع عـام و موضوع له عـام است- خواه صـحیحی باشـیم یـا اعمّی، در این جهت فرقی نمی‌کنـد- حـتی اگر وضع عـام و موضوع له خـاص باشـد، در مورد وضع عـام، بـا مشـکل روبرو می‌شویم زیرا وضع عام، معنایش این است که یک معنای کلی را ملاحظه کرده است، و از طرفی هم اگر بخواهـد صـحت و فسـاد را به‌معنـای عرفی- که مـا معنـا کردیم- معنـا کنـد، آن مربـوط به عـوارض وجود می‌شود. در نتیجه، راه چاره را

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۳

منحصـر در این دیـده که صـحت را به تمـامیت و فسـاد را به نقصان، معنا کنـد که این تمامیت و نقصان، در همان عالم ماهیت قابل پیاده شدن می‌باشـند. واضع، کلمه «صـلاة» را برای «نماز تام الأجزاء و الشرائط» وضع کرده است و این حرف درستی است که کلمه «تـامّ» را در مـاهیت بیـاوریم و این- درحقیقت- یـک مقرّبی برای کلاـم مرحوم آخونـد است که صـحت را به تمـامیت و فساد را به نقصـان معنـا کرده است. درحـالی‌که اگر مـا بخـواهیم- روی حرف خودمـان- عنوان صـحیح و فاسـد را در محـلّ نزاع، حفـظ کنیم نمی‌توانیم راه حلّی داشته باشیم. عمومیت وضع، با اینکه صحت و فساد از عوارض وجودند، قابل جمع نیستند. خلاصه اینکه ما باید یا کلام مرحوم آخونـد را بپذیریم و یا به‌جای «صـحیح»، عنوان «تامّ الأجزاء و الشـرائط» و امثال آن را قرار دهیم تا صـحیح و فاسدی که معروضـش وجود خـارجی است، تحقّق پیـدا نکنـد. مسأله «صلّ» و (أقیموا الصّـلاة) و امثال آن، با مسأله وضع، فرق می‌کنـد. در مسأله وضع، وقتی واضع می‌خواهـد کلمه انسان را بر معنایی وضع کنـد، کاری به وجودات خارجیه نـدارد بلکه انسان، به‌عنوان یک اسم جنس و یـک لفـظِ دالّ بر ماهیت، وضع شـده است و ما هم در اینجا می‌خواهیم ببینیم در صورت ثبوت حقیقت شـرعیه، واضع کدام معنای عامّی را ملاحظه کرده و لفظ صلاة را برای آن وضع کرده است؟

مقدّمه چهارم آیا بین صحت، در مقام تسمیه و استعمال با صحت در مقام خارج فرق وجود دارد؟

اشاره

مرحوم آخونـد، در آخر بحث صـحیح و اعم، مطلبی را ذکر کرده که طبق ترتیبِ بحث، باید در اینجا مطرح می‌شد و آن مطلب این است که ما در باب عبادات به عناوینی برخورد می‌کنیم که از بعضی از آنها به اجزاء و از بعضی دیگر به شرایط و از

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۴

بعضـی به موانع یـا قواطع تعبیر می‌کنیم، آیـا در رابطه با بحث صـحیح و اعم- و خصوصاً کسـی که قائل است این الفاظ برای معانی صحیحه وضع شـده و یا اسـتعمال شده‌انـد- آیا صـحت را در ارتباط با تمامی این معانی ملاحظه می‌کنـد یا اینکه مقام تسـمیه غیر از مقام صحتی است که عبادت را به آن متّصف می‌کنیم؟ اگر کسی نمازی بخواند ما در صورتی می‌گوییم: «این عبادت، صحیح واقع شـده است» که هم واجـد جمیع اجزاء و شـرایط و هم فاقـد موانع و قواطع باشـد به‌طوری که اگر در یکی از این‌هـا، کمبودی وجود داشـته باشـد، ما آن عبادت را متّصف به صـحت نمی‌کنیم. آیا صـحتی که در مقام وضع و تسـمیه و اسـتعمال، بحث می‌کنیم، همان صحتی است که در خـارج مطرح است یا اینکه مقام تسـمیه و وضع، خصوصـیاتی دارنـد که اقتضاء می‌کننـد این صـحت، به انـدازه صحت خارجیه، ضیق نداشته باشد؟ برای تبیین مطلب، باید هریک از عناوین مذکور را جداگانه مورد بحث قرار دهیم: أجزاء: جزء، عبارت از چیزی است که در ترکیب ماهیت و تشکیل آن، دخالت دارد، به‌گونه‌ای که اگر این چیز در ماهیت وجود نداشته باشـد، آن ماهیت مرکّب، از نظر مواد ترکیبی، تمامیت و کمال نـدارد. خواه این مرکب، از مرکبات حقیقیه باشـد یا مثل عبادات، ترکیبشان

اعتباری باشد. اجزائی که در تشکیل ماهیت مرکب نقش دارند، بدون شک در بحث ما داخلند.

البته مرحوم آخوند، وقتی این بحث را مطرح می‌کند، الفاظی به کار می‌برد که فهم مطلب را مشکل کرده است. ایشان، می‌فرماید: اجزاء بر دو قسمند: یک قسم، اجزاء ماهیت می‌باشند که همین محلّ بحث ماست و بدون شک، در بحث صحیح و اعم داخل است و کسی که قائل است الفاظ عبادات برای صحیح، وضع شده‌اند، صحت از حیث اجزاء را تردیدی ندارد. قسم دیگر- به تعبیر مرحوم آخوند- جزء الفرد و جزء چیزی است که مأمور به با آن چیز تشخص پیدا می‌کند. مرحوم آخوند می‌فرماید: چیزی که مأمور به با آن تشخص پیدا می‌کند گاهی به نحو جزئیت است و گاهی به نحو فردیت و بر هر دو تقدیر، این جزء الفرد و جزء ما یتشخص به المأمور به، گاهی در بالا بردن رتبه

مأمور به نقش دارد و گاهی در پایین آوردن رتبه مأمور به. مرحوم آخوند، در مورد شرط الفرد نیز همین مطلب را ذکر می‌کند، می‌فرماید:

شرط الفرد نیز گاهی رتبه مأمور به را بالا- می‌برد و گاهی پایین می‌آورد.[۱۳] معنای جزء الفرد و شرط الفرد: بعضی چیزها در ماهیت مأمور به هیچ دخالتی ندارند، نه به نحو جزئیت و نه به نحو شرطیت، ولی وقتی این مأمور به بخواهد در خارج تحقق پیدا کند، این چیز برای این فرد، جزئیت یا شرطیت دارد. مثلًا اگر فرض کنیم در نماز، تسبیحات اربعه یک‌بار واجب باشد و دو تسبیحات دیگر، استحباب داشته باشد، اگر کسی دو مرتبه دیگر را خواند این دو مرتبه خارج از نماز نیست، بلکه داخل در نماز است ولی داخل در ماهیت آن نیست. ماهیت نماز بیش از یک تسبیحات اربعه ندارد. پس داخل در چیست؟ داخل در این فردی از نماز است که در خارج تحقق پیدا کرده است و ما از آن به جزء الفرد و جزء ما یتشخص به المأمور به تعبیر می‌کنیم. در مورد شرط الفرد نیز همین‌طور است، مثلًا صلاتی که در مسجد واقع می‌شود، وقوع آن در مسجد، دخالتی در ماهیت صلاهٔ ندارد ولی به‌عنوان شرط، برای این نماز خارجی می‌باشد، یعنی این نماز خارجی، مقید به وقوع آن در مسجد است. مثالهای ذکر شده، جزء و شرطی هستند که مقام مأمور به را بالا می‌برند گاهی هم جزء الفرد و شرط الفرد مقام نماز را پایین می‌آورند، مثلًا صلاتی که در حمام واقع می‌شود- بنا بر کراهت آن- شرطالفردی است که ثواب نماز را پایین می‌آورد.

همچنین قِران بین سورتین ۱۴]- بنا بر کراهت آن- جزء الفردی است که ثواب نماز را

پایین می‌آورد. مرحوم آخوند، هم جزء الطبیعهٔ را تصور کرده و هم جزء الفرد را. معلوم است که آنچه در بحث صحیح و اعم مطرح است، جزء الطبیعهٔ- و به عبارت دیگر: اجزاء ماهیت- می‌باشد ولی آنهایی که در ماهیت، دخالت ندارند بلکه در تشخص ماهیت و فرد ماهیت دخالت دارند، ربطی به مسأله صحیح و اعم ندارند. موانع: در باب موانع، بحثی مطرح است که آیا موانع، عناوینی وجودیه و متضاد با مأمور به می‌باشند و عنوان موانع، به شرایط برنمی‌گردد؟ یا اینکه به شرط برمی‌گردد؟

توضیح اینکه: شرایط مأمور به عبارت از عناوینی وجودیه هستند که در ترتب اثر بر مأمور به، نقش دارند و به تعبیر دیگر: تقیدشان، جزئیت برای مأمور به دارد ولی موانع- به حسب ظاهر- عناوینی وجودیه هستند که از ترتب اثری که باید بر مأمور به مترتب شود، جلوگیری می‌کنند و مانند سدّی، مانع از ترتب این اثر می‌شوند و درحقیقت، امور وجودیه‌ای می‌باشند که با مأمور به متضادند و جمع بین آنها و مأمور به، ممکن نیست. ولی وقتی بخواهیم این موانع را در ارتباط با وضع و تسمیه مطرح کنیم- مثلًا اگر بخواهیم مسأله حدث را در ارتباط با مسمای نماز مطرح کنیم- آیا غیر از این می‌توانیم داشته باشیم که حدث را ارجاع دهیم به‌شرطِ یک امر عدمی؟ یعنی بگوییم: معنای این که حدث مانع است این است که عدم حدث شرط است. البته نمی‌خواهیم بگوییم:

معنای مانعیت، به‌طور کلی به شرطیت عدم برمی‌گردد. ولی در باب تسمیه، غیر از این راه، تصور نمی‌شود. شارع مقدس می‌خواهد

لفظ صلاهٔ را بر یک صلاهٔ واقعی که مشتمل بر حدث نباشد وضع کند، چگونه می‌تواند با مسأله مانعیت حدث برخورد کند جز اینکه عدم الحدث را به‌عنوان شرطیت- در ارتباط با ماهیت صلاهٔ- مطرح کند؟ لذا اگر موانع، در جای دیگر، مقابل شرایط باشد ولی در باب تسمیه و بحث صحیح و اعم، هیچ چاره‌ای جز این نیست که ما مسأله موانع را به شرایط برگردانیم و دایره شرایط را توسعه دهیم و بگوییم: بعضی از چیزها، وجودشان شرطیت دارد مثل مسأله طهارت و استقبال و ستر و امثال این‌ها و بعضی از چیزها، عدمشان شرطیت دارد مثل مسأله

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷

حدث و ضحک و تکلّم و امثال این‌ها. بنابراین، بحث ما روی شرایط متمرکز می‌شود: آیا شرایط، در مقام تسمیه و وضع، دخالت دارند؟ و به‌عبارت دیگر: اگر کسی قول صحیحی را اختیار کرد، همان‌طور که صحت من حیث الاجزاء را ملاحظه می‌کند آیا صحت من حیث الشرائط را هم ملاحظه می‌کند یا نه؟ ابتدا لازم است مقدّمه‌ای در ارتباط با تقسیم شرایط مطرح کنیم و سپس اختلافات مهمی را که در این زمینه واقع شده مورد بحث قرار دهیم: شرایط را بر سه قسم تقسیم کرده‌اند: قسم اوّل (شرایط شرعیه): و آن عبارت از شرایطی است که دارای دو خصوصیت زیر باشند: ۱- شارع، بتواند این شرایط را در متعلّق امرش اخذ کند، یعنی همان‌طوری که اجزاء را در متعلّق امر آورده و به‌جای «صلِّ» می‌تواند یک‌یک اجزاء نماز را مأمور به قرار دهد، تقیّد به طهارت را نیز بتواند در ردیف این اجزاء اخذ کند مثل اینکه بگوید:

صلِّ مستقبلًا للقبلهٔ، صلِّ مع الطهارهٔ، لا صلاهٔ إلّا بطهور و امثال این‌ها. ۲- شارع، این شرایط را در متعلّق امرش اخذ کرده باشد، یعنی مجرّد امکان نباشد بلکه علاوه بر امکان، امرِ شارع، به آنها متوجه شده باشد. اکثر شرایط شرعیه، از این قبیل است و این دو خصوصیت در آنها وجود دارد. قسم دوّم: شرایطی است که امکان اخذ در متعلّق را دارد و شارع، می‌توانسته آنها را در متعلّق اخذ کند ولی در خارج مشاهده می‌کنیم که شارع، این کار را انجام نداده است و شرطیت آنها از راه حکم عقل استفاده شده است و در لسان دلیل شرعی، چیزی که ما را هدایت به شرطیت این‌گونه شرایط کند وجود ندارد. مثلًا در بحث «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یا نه؟»، اگر دو واجب داشته باشیم، یکی اهمّ- به نام ازاله- و دیگری مهم- به نام صلاهٔ- کسانی که معتقدند امر به شیء، مقتضی نهی از ضد خاص است، می‌گویند: امر به واجب اهم- یعنی ازاله- مقتضی نهی از ضد خاص

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۸

آن- یعنی صلاهٔ- است و چون نهی از عبادت، اقتضای فساد می‌کند پس اگر کسی در سعه وقت، وارد مسجد شد و مشاهده کرد مسجد آلوده به نجاست است وظیفه اوّلی او ازاله است و اگر ازاله نکرد و مشغول نماز شد، نمازش باطل است. سؤال: بطلان نماز باید به علت فقدان جزء یا شرط باشد، علت بطلان نماز این شخص چیست؟ جواب: بنابراین قول، از اینجا یک شرطیت عقلیه استفاده می‌کنیم و آن این است که یکی از شرایط صحت نماز، عدم ابتلاء به مزاحم اقوی است. این شرط را عقل آورده است ولی اگر خود شارع هم می‌خواست می‌توانست آن را مطرح کند و بگوید: صلِّ مع عدم الابتلاء بمزاحم أقوی. ولی چنین تعبیری، در لسان ادلّه ملاحظه نشده است. قسم سوم: شرطهایی است که امکان اخذ در متعلّق را ندارد و محال است شارع بتواند آنها را در متعلّق امر خود اخذ کند، مثل قصد قربت در عبادت، بنا بر این که مقصود از «قصد قربت»، اتیان به داعی امر باشد و ما در اینجا مبنای مرحوم آخوند را بپذیریم که می‌فرمود: اگر قصد قربت به‌معنای اتیان به داعی امر باشد، نمی‌تواند در متعلّق امر اخذ شود زیرا این مستلزم دور و تقدّم شیء بر نفس خود و تأخّر شیء از نفس خود خواهد بود.[۱۵] البته صحت و عدم صحت این مطلب در جای خود خواهد آمد.

اقوال در ارتباط با دخول شرایط در بحث صحیح و اعمّ

اشاره

در این زمینه سه قول وجود دارد: قول اوّل: جمیع اقسام سه‌گانه شرایط، در بحث صحیح و اعم داخل است، یعنی کسی که می‌گوید لفظ صلاهٔ، برای خصوص نماز صحیح وضع شده، همان‌طور که صحت از حیث اجزاء را قائل است، صحت از حیث شرایط- آن‌هم به اقسام سه‌گانه‌اش- را قائل است. این قول، از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود.[۱۶]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹

قول دوّم: از شیخ انصاری رحمه الله نقل شده که مسأله شرایط، در بحث صحیح و اعم داخل نیست و کسی که می‌گوید لفظ صلاهٔ برای خصوص صحیح وضع شده، فقط صحت از حیث اجزاء را می‌گوید.[۱۷] قول سوّم: مرحوم نائینی، در این باب تفصیل داده و معتقد است: قسم اوّل از شرایط- یعنی شرایط شرعیه- داخل در محلّ بحث است و قسم دوّم و سوّم، از محلّ بحث خارج است.[۱۸] یعنی درحقیقت، صحیحی کسی است که صحّت از حیث اجزاء و از حیث شرایط شرعیه را قائل است. اکنون به بررسی نظریات سه‌گانه می‌پردازیم:

۱- نظریه مرحوم آخوند

از دو جای کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که تمام شرایط- همانند اجزاء- در بحث صحیح و اعم دخالت دارند: یکی در آخر بحث صحیح و اعم است که ایشان وقتی شرایط را ذکر می‌کند بدون اینکه اقسام سه‌گانه آن را مطرح کند می‌فرماید: احتمال دارد شرایط را از مقام تسمیه خارج بدانیم ولی قول صحیح این است که همان‌طور که اجزاء دخالت دارند شرایط نیز دخالت داشته باشند.[۱۹] محلّ دیگر که این مطلب را فرموده است ابتدای بحث صحیح و اعم می‌باشد زیرا مرحوم آخوند، قائل به صحیح است و وقتی می‌خواهد تصویر جامع را مطرح کند می‌فرماید: «هرکدام از صحیحی و اعمی باید یک معنای جامع و عامی را تصویر کنند». و زمانی که نوبت به تصویر جامع صحیحی می‌رسد می‌فرماید: لازم نیست آن جامع را

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰

با اسم و عنوان بشناسیم بلکه می‌توانیم به آثار و خواصش بشناسیم. سپس مثالی را در این زمینه مطرح کرده می‌فرماید: در باب نماز، نمی‌دانیم آن معنای جامع چیست؟ ولی اثرش را می‌دانیم. اثر آن نهی از فحشاء و منکر و معراجیت مؤمن و قربانیت کلّ تقی است.[۲۰] براساس این بیان ایشان، آن نماز صحیح می‌تواند قربان کلّی تقی و معراج المؤمن و ناهی از فحشاء و منکر باشد که علاوه بر اجزاء، تمام شرایط را نیز دارا باشد. این‌گونه تصویر کردن، معنایش این است که همه شرایط، در بحث صحیح و اعم دخالت دارند.

۲- نظریه شیخ انصاری رحمه الله

از شیخ انصاری رحمه الله نقل شده که ایشان همه اقسام شرایط را از بحث صحیح و اعم خارج دانسته و فرموده است: شرایط و

اجزاء، در رتبه واحدی نیستند بلکه رتبه اجزاء، مقدم بر رتبه شرایط است، زیرا اجزاء و شرایط، همانند سبب و شرط و مانع در تکوینیات می‌باشند. در امور تکوینیه، مثلًا وقتی نار بخواهد در احراق اثر کند، در اینجا یک سبب داریم به نام نار و یک شرط داریم به نام محاذات، مانعی هم داریم به نام رطوبت که می‌توان آن را به شرط عدم رطوبت برگرداند. روشن است که در این امر تکوینی، موقعیت شرط و موقعیت سبب با یکدیگر فرق دارند و موقعیت سبب، مقدم بر موقعیت شرط است.

سبب، چیزی است که با مسبب ارتباط دارد و خودش در مسبب تأثیر می‌کند و نقش مؤثری در حصول مسبّب ایفاء می‌کند ولی شرط، دارای عنوان تأثیر نیست. شرط به‌منزله واسطه‌ای است که بین سبب و مسبب، ایجاد ارتباط کرده و این‌ها را به هم نزدیک می‌کند. البته این حرف به معنای این نیست که مسبب، بدون شرط هم حاصل می‌شود بلکه می‌خواهیم بگوییم: مؤثر در مسبّب، عبارت از سبب است و شرط، مانند

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۱

واسطه‌ای این دو را به هم نزدیک می‌کند و وجود مسبّب در خارج، به علت سبب است. شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: اجزاء و شرایط در باب عبادات نیز به‌همین‌صورت است. اجزاء، حکم مقتضی و سبب را داشته و شرایط، حکم همان شرایط تکوینیه را دارند. و به‌عبارت دیگر: اجزاء، در تشکیل ماهیت نقش دارند ولی شرایط، در تأثیر این ماهیت در آثار مورد انتظار نقش دارند. گویا شرایط می‌آید و دست ماهیت را گرفته و به آثار و خواص می‌رساند. البته اگر شرایط نباشد، آثار و خواص نیست ولی با وجود شرایط، آثار و خواص به خود ماهیت و اجزای آن استناد دارند. چون رتبه اجزاء قبل از رتبه شرایط است نمی‌توان گفت: نحوه دخالت این دو یکسان است. این قول در تقریرات بحث شیخ انصاری رحمه الله به ایشان نسبت داده شده است.

سپس مقرّر، در ذیل کلام، تفصیلی را ذکر می‌کند که ظاهراً ارتباطی به شیخ رحمه الله ندارد بلکه مربوط به خود مقرّر است.[۲۱] بررسی کلام شیخ انصاری رحمه الله کلام مرحوم شیخ انصاری، کلام درستی است ولی نتیجه‌ای که می‌خواهد از آن بگیرد بر این بیان مترتب نیست، زیرا ما هم قبول داریم که اجزاء و شرایط در یک رتبه نیستند ولی ما در بحث صحیح و اعم می‌خواهیم بحث کنیم که مثلًا بنا بر قول به ثبوت حقیقت شرعیه، آیا شارع مقدس در مقام وضع و نام‌گذاری همان‌طوری‌که اجزاء را ملاحظه کرده شرایط را هم ملاحظه کرده یا نه؟ آیا شما می‌فرمایید: مؤخر بودن رتبه شرایط، سبب می‌شود که شرایط، در نام‌گذاری- که امر اعتباری است- دخالت نداشته باشند؟ ما در بحث وضع گفتیم: حقیقت وضع، یک امر اعتباری است.

وضع، مانند نام‌گذاری فرزند و اختراعات است. با وضع کلمه ماشین بر این مجموعه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۲

مرکب، علقه‌ای اعتباری بین لفظ و معنا تحقق پیدا می‌کند. آیا تقدم و تأخّر رتبی چه دخالتی در امر وضع- که امر اعتباری است- می‌تواند داشته باشد؟ آیا چون تقدّم و تأخّر رتبی در کار است، محال است که شارع بفرماید: من صلاة را برای نماز صحیح- از حیث اجزاء و شرایط- قرار دادم؟ در امر اعتباری، این امور جریان پیدا نمی‌کند. تقدّم و تأخّر، در امور تکوینیه جریان دارد. در امور اعتباری، حتی تقدّم و تأخّر زمانی یا مکانی هم نمی‌تواند مشکلی ایجاد کند چه رسد به تقدّم و تأخّر رتبی. خود نماز، یک امر اعتباری است و مقولات مختلفی در آن جمع شده‌اند. حال اگر کسی بگوید: در فلسفه ثابت شده که مقولات مختلف، قابل اجتماع نیستند.[۲۲] جواب می‌دهیم: این اجتماع، اجتماع حقیقی نیست بلکه اجتماع اعتباری است، این ترکیب، ترکیب اعتباری است و در مرکب اعتباری نباید مسائل مربوط به واقعیات تکوینیه را پیاده کنیم. مسأله وضع هم- مثل نماز- یک امر اعتباری می‌باشد. به‌همین‌جهت، گاهی می‌بینید که یک لفظ را برای دو معنای متضاد وضع می‌کنند مثل کلمه «قُرْء» که هم به‌معنای «طهر» و هم به‌معنای «حیض» است. و کسی نمی‌تواند در آن مناقشه کند زیرا وضع، یک امر اعتباری است و مانعی ندارد لفظ «قُرْء»، هم برای «طهر» و هم برای «حیض» وضع شده باشد.

۳- نظریه محقّق نائینی رحمه الله

محقق نائینی رحمه الله فرموده است: اگر شرایط، از قبیل قسم اول باشد- که هم امکان اخذ در متعلق را دارند و هم شارع، آنها را در متعلّق حکم اخذ کرده است- بدون تردید، داخل در بحث صحیح و اعم هستند، ولی اگر از قبیل قسم دوّم- یعنی شرایطی که امکان اخذ دارد ولی شارع اخذ نکرده است- و یا قسم سوم- یعنی شرایطی که امکان اخذ ندارند- باشند از محلّ نزاع خارجند.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۵۳

امّا قسم اول: وجه دخول قسم اوّل این است که وقتی شرطی، امکان اخذ در متعلّق داشته باشد و خود شارع هم آن را در متعلّق اخذ کند، معنایش این است که شارع، با این شرط، معامله جزئیت کرده و این را در ردیف اجزاء قرار داده است زیرا وقتی شارع می‌گوید: صلِّ مع الطهارهٔ، علاوه بر اینکه اجزاء نماز را ملاحظه کرده، تقیید صلاهٔ به طهارت را هم ملاحظه کرده است، چون معنای شرطیت، به دخالتِ تقیّد به شرط برمی‌گردد پس تقیّد به طهارت ملاحظه شده است و نمی‌شود تقیّد به چیزی ملاحظه شود ولی خود آن چیز ملاحظه نشود. نمی‌توان گفت: شارع، تقیّد به طهارت را ملاحظه کرده ولی خود طهارت را لحاظ نکرده است. این یک امر غیر معقولی است. پس چه فرقی بین شرایط و بین اجزاء است؟ همان‌طور که اجزاء مورد لحاظ شارع قرار می‌گیرد این تقیّدها هم مورد لحاظ قرار می‌گیرد. زیرا فرض کردیم که شارع خودش این‌ها را در متعلّق حکم اخذ کرده و خودش ما را به این مطلب، ارشاد کرده است و اگر ارشاد شارع نبود ما نمی‌توانستیم بفهمیم که طهارت، استقبال، ستر و ...

در نماز دخالت دارند. اما قسم دوّم: وجه خروج این قسم از محلّ نزاع این است که در این قسم، مسأله شرطیت را از راه عقل استفاده می‌کنید و می‌گویید: عقل، حکم می‌کند که نماز، نباید مزاحم اقوی داشته باشد و اگر مبتلا به مزاحم اقوی- مثل ازاله- شد، فاسد خواهد بود، پس یکی از شرایط صحت صلاهٔ، عدم ابتلا به مزاحم اقوی است. ایشان می‌فرماید:

شما که می‌خواهید مزاحمت را تصور کنید، مزاحمت دو طرف دارد، یکی عبارت از ازاله و دیگری عبارت از صلاهٔ است، وقتی صلاهٔ را به‌عنوان طرف مزاحم ازاله مطرح می‌کنید آیا چیزی که مسمّای به صلاهٔ است را به‌عنوان طرف ازاله مطرح می‌کنید یا می‌گویید: «چیزی که اگر مزاحم نباشد از آن تعبیر به صلاهٔ می‌کنیم، در طرف ازاله قرار دارد»؟ عقل این تعبیر را نمی‌گوید و شما هم در تعبیراتتان این را نمی‌گویید. شما می‌گویید: یشترط فی الصلاهٔ أن لا تکون مبتلی بمزاحم أقوی. پس آنچه طرف مزاحم ازاله است صلاهٔ است، چیزی است که لفظ صلاهٔ برآن وضع شده است- بنا بر قول به

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۵۴

حقیقت شرعیه-. اگر طرف مزاحم ازاله، مسمای به صلاهٔ باشد چگونه تعقل می‌شود که بگوییم: عدم ابتلاء به مزاحمت، در خود این تسمیه دخالت دارد، به طوری که اگر مبتلا به مزاحم شد دیگر صلاهٔ نامیده نمی‌شود؟ خلاصه اینکه ما چون فرض مزاحمت می‌کنیم، برای مزاحمت دو طرف باید داشته باشیم یکی ازاله و دیگری صلاهٔ، در این صورت آیا صلاهٔ واقعی و مسمای به صلاهٔ، مزاحم با ازاله است یا چیز دیگری که اگر این ابتلا نبود، اسمش را صلاهٔ می‌گذاشتیم ولی حالا که این ابتلا هست، اسم آن صلاهٔ نیست؟ بدیهی است شما در مقام بیان مزاحمت، مزاحمت بین صلاهٔ و ازاله را قائلید و این در صورتی است که عدم ابتلاء نماز به ازاله، در معنای نماز و مسمای نماز، نقشی نداشته باشد و اگر بخواهد نقش داشته باشد، دیگر صلاهٔ، مزاحم با ازاله نخواهد بود زیرا شرط صلاهٔ، عدم ابتلاء به مزاحم اقوی است و این شرط هم در مسمّی و وضع دخالت دارد پس دیگر صلاهٔ نمی‌تواند مزاحم با ازاله باشد. لذا ایشان می‌فرماید: ما این شرط را خارج از مقام تسمیه و وضع می‌دانیم. امّا قسم سوّم: در این قسم، مسئله روشن‌تر است.

شرایطی که امکان اخذ در متعلق ندارد، مثل صلِّ بداعی الأمر که اگر انسان بخواهد صلاهٔ را به داعی امر اتیان کند، داعی امر یک رتبه متأخر از خود امر است زیرا تا وقتی که امر نباشد معنا ندارد انسان به داعی امر اتیان کند. امر هم متأخر از متعلقش- یعنی صلاهٔ- می‌باشد پس صلاهٔ، مقدم بر امر و امر مقدم بر داعی امر است و چیزی که دو رتبه از نفس صلاهٔ متأخر است چگونه تصور می‌شود که در معنا و مسمای صلاهٔ دخالت داشته باشد؟

معقول نیست که بگوییم این داعی امر جزء شرایط است و شرایط هم در تسمیه و وضع دخالت دارند. لذا این قسم را هم باید از محلّ نزاع بحث صحیح و اعم خارج کرد.[۲۳]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۵

بررسی کلام مرحوم نائینی به‌نظر می‌رسد آنچه در پاسخ به کلام مرحوم شیخ انصاری گفتیم، در اینجا نیز جریان دارد، زیرا تقدّم و تأخّر، مربوط به واقعیت مسئله و امر است و بر همین اساس است که مرحوم آخوند، اخذ داعی امر در متعلّق امر را محال دانسته، می‌گوید: وقتی مولا می‌خواهد امر را متعلّق به صلاهٔ کند، دیگر معنا ندارد در متعلّق این امر، داعی امر را- که تأخر از امر دارد- اخذ کند. چون امر، خودش یک واقعیتی است. این کلام مرحوم آخوند- اگر اشکالات دیگری نداشته باشد- مورد قبول است، ولی بحث ما در اینجا مسأله وضع و نام‌گذاری است. مسأله وضع، امری اعتباری است و این حساب‌ها را ندارد. در امر اعتباری، این تقدّم و تأخّرها سبب نمی‌شود که در مسئله نام‌گذاری نتوانیم متأخر را در ردیف متقدّم قرار دهیم. مگر ما می‌خواهیم واقعیتی را قلب کنیم؟ ما به‌وسیله وضع، فقط می‌خواهیم یک نام‌گذاری انجام دهیم در این صورت چه مانعی دارد که شارع بگوید: من کلمه صلاهٔ را برای نمازی که هم صحت از حیث اجزاء و هم صحت از حیث شرایط- آن‌هم جمیع شرایط- داشته باشد، وضع کردم؟ این چه استحاله‌ای دارد؟ و اصولًا کلمه استحاله و عدم معقولیت و امثال این‌ها را نباید در امور اعتباریه مطرح کرد. بزرگترین مصداق این، خود نماز است. در نماز پنج یا شش مقوله متباین وجود دارد ولی اعتبار شرعی، همه این‌ها را یک چیز شناخته است آیا این معنایش اجتماع مقولاتی است که مستلزم استحاله است؟ یا اینکه اجتماع اعتباری ربطی به واقعیت‌ها و تکوین ندارد؟ حال با قطع‌نظر از آنچه گفتیم، ببینیم واقعیت مسئله به چه صورتی است؟ واقعیت مسئله این است که در خارج- بدون اینکه استحاله‌ای در کار باشد- دو قسمی که عقل، حکم به شرطیت آنها می‌کرد، از محلّ نزاع خارج است و ما وقتی به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۶

عرف متشرعه مراجعه کنیم می‌بینیم در ذهن متشرعه نمی‌آید که عدم ابتلاء به مزاحم اقوی، در تسمیه دخالت داشته باشد، یعنی این‌طور نیست که اگر مسلمانی وارد مسجد شد و مسأله نجاست مسجد مطرح نبود و در مسجد نماز خواند گفته شود: «هذه صلاهٔ»، امّا اگر دیگری وارد شد و مشاهده کرد مسجد آلوده شده است ولی توجّهی نکرده و مشغول نماز شد بگوییم: «هذه لیست بصلاهٔ».

حاکم به شرطیت، عبارت از عقل است و لو اینکه عقل هم ما را الزام می‌کند ولی چیزی را که خود شارع، شرطیت آن را بیان نکرده، در تسمیه و نام‌گذاری دخالت ندارد. و خروج قسم سوّم از محلّ نزاع روشن‌تر از قسم دوّم است زیرا قسم سوّم، اصلًا امکان اخذ در متعلق را ندارد، به‌همین‌جهت شارع نمی‌تواند شرطیت آن را بیان کند لذا مرحوم آخوند در کفایه- در باب قصد قربت به‌معنای داعی امر- می‌فرماید: ممتنع است که شارع بتواند شرطیت این قسم را بیان کند حتّی اگر به‌وسیله دو امر بخواهد بیان کند که امر اوّل، را متعلّق به «صلاهٔ» و امر دوّم را متعلّق به «صلاهٔ بداعی الأمر» کند هم نمی‌شود. ما فعلًا کاری نداریم که این حرف درست است یا نه؟ و شاید در جای خودش این حرف را نپذیریم ولی برفرض صحت این حرف و اینکه مسأله قصد قربت از مصادیق قسم سوّمِ شرط باشد، نتیجه این می‌شود که امکان ندارد شارع، حاکم به اعتبار این شرط باشد. در مسأله عدم ابتلاء به مزاحم اقوی، خود شارع می‌توانست مبیّن شرطیت باشد ولی در خارج بیان نکرده است، امّا در این قسم اصلًا- به نظر ایشان- معقول نیست که شارع، مبیّن شرطیت باشد. و چیزی که معقول نیست شارع مبیّن شرطیت آن باشد نمی‌تواند در مقام تسمیه دخالت داشته

باشد. چیزهایی در مقام تسمیه دخالت دارند که خود شارع، آنها را آورده باشد. شرایط قسم اوّل را خود شارع آورده پس در مقام تسمیه دخالت دارند ولی چیزهایی را که شارع نیاورده و عقل آورده، ظاهر این است که در نزاع صحیحی و اعمی وارد نیست هرچند کسی نمی‌تواند در این زمینه ادّعای استحاله کند. پس در مسئله، تفصیل وجود دارد ولی نه تفصیلی که متکی به استحاله باشد بلکه تفصیل متکی به این که ظاهراً جهات عقلیه، از دایره تسمیه خارج است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۷

مقدّمه پنجم لزوم و عدم لزوم تصویر جامع

اشاره

این بحث، هم جنبه مقدمیّت دارد و هم راهی است برای اینکه در مسئله (صحیح و اعم) یکی از دو قول را اختیار کنیم. مرحوم آخوند می‌فرماید: «لا بدّ علی کلا القولین من تصویر جامع فی البین ...» یعنی خواه کسی صحیحی باشد و خواه اعمی، باید یک معنای کلّی و یک قدر جامعی را در اینجا تصویر کند. ولی اگر صحیحی باشد باید قدر جامع بین افراد صحیحه را درنظر بگیرد و اگر اعمی باشد باید قدر جامع بین افراد صحیح و فاسد را- که یک معنای وسیع‌تری است- درنظر بگیرد.[۲۴] در مقابل مرحوم آخوند، مرحوم نائینی فرموده است. ما این لابدّیّت را قبول نداریم و مسأله تصویر جامع، هیچ ضرورتی ندارد نه بنا بر قول صحیحی و نه بنا بر قول اعمّی.[۲۵] بنابراین،

در رابطه با تصویر جامع، دو نظریه وجود دارد

اشاره

که باید هر دو را بررسی کنیم:

۱- نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند معتقد است: تصویر قدر جامع، لازم است. ایشان در اینجا به دلیل این مطلب اشاره نکرده بلکه در مقدّمه آینده، دلیل را ذکر کرده است و حق این بود که آن مقدّمه را قبل از این ذکر کند. ولی ما در اینجا بیان ایشان را با اضافاتی تقریب می‌کنیم و می‌گوییم:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۸

در باب وضع- به حسب مقام تصور- چهار صورت، تصور شد: وضع عام موضوع له عام، وضع عام موضوع له خاص، وضع خاص موضوع له عام، وضع خاص موضوع له خاص. در این اقسام چهارگانه، نکته‌ای وجود دارد و آن این است که کلمه «عام» در سه قسم از اقسام، ذکر شده و کلمه «خاص» نیز در سه قسم ذکر شده است و از این جهت، فرقی ندارند. ما وقتی به سراغ الفاظ عبادات می‌آییم، ممکن است کسی احتمال بدهد که وضع در آنها مانند اعلام شخصیه- یعنی وضع خاص و موضوع له خاص- باشد، در

این صورت، باید بگوییم: نمازِ هر مکلّفی، وضعی جدا از وضع نمازِ مکلّفِ دیگر دارد.
نمازِ زید، دارای یک وضع و نماز عَمرو، دارای وضع دیگر و نماز بکر دارای وضع سوّم است. به‌عبارت دیگر: در باب نماز، باید به اعتبار کثرت نمازها و کثرت مصلّین، قائل به تعدد وضع شویم. روشن است که کسی نمی‌تواند چنین احتمالی را بپذیرد. هریک از اقسام سه‌گانه دیگر را که فرض کنیم باید معنای عامی در آن وجود داشته باشد: اگر وضع عام و موضوع له عام درنظر گرفته شود- که ظاهر در الفاظ عبادات نیز همین است- یعنی شارع مقدس در مقام وضع، یک معنای عامی را درنظر گرفته و لفظ را برای همین معنای عام، وضع کرده است. در این صورت، ما نیاز به یک قدر جامع داریم و قدر جامع، همان معنای عام است. اگر این قسم را نپذیرفتیم و گفتیم: «در الفاظ عبادات وضع عام و موضوع له خاص است. یعنی شارع مقدس، معنایی کلّی را درنظر گرفته و لفظ را برای خصوصیات آن وضع کرده است»، در این صورت نیز به‌معنای عام نیازمندیم. البته معنای عام، موضوع له نیست بلکه ملحوظ است و به‌عنوان وضع، مورد ملاحظه و التفات واقع شده است.
در نتیجه، در وضع عام و موضوع له خاص نیز به یک معنای عام و قدر جامع نیاز داریم.
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۹
و اگر قسم چهارم را فرض کرده و گفتیم: «در الفاظ عبادات، وضع خاص و موضوع له عام است»[۲۶] در این صورت نیز به معنای عام نیازمندیم، زیرا می‌خواهیم معنای عام را موضوع له قرار دهیم. در نتیجه، در این سه قسم از اقسام وضع، به‌معنای کلّی نیاز داریم و احتمال دیگر- یعنی وضع خاص و موضوع له خاص- منتفی بود و کسی آن احتمال را نداده است اگرچه قائل به ثبوت حقیقت شرعیه باشد. بنابراین، لابدّیّتی که مرحوم آخوند ذکر می‌کند، براساس این مبناست که شما مسئله را به هر صورتی فرض کنید چاره‌ای ندارید جز اینکه معنای عامی را درنظر گرفته و یک قدر جامعی فرض کنید. خواه صحیح باشید یا اعمی.[۲۷]

۲- نظریه مرحوم نائینی

مرحوم نائینی معتقد است: ما نیازی به قدر جامع نداریم، نه بنا بر قول صحیحی و نه بنا بر قول اعمّی. ایشان می‌فرماید: مرکبات شرعیه‌ای که شارع، اختراع کرده و بعد در مقام نام‌گذاری و وضع برآمده است؛ مثل مرکبات تکوینیه‌ای است که مخترعی آن را اختراع کرده و آن را نام‌گذاری می‌کند. به‌عبارت دیگر: شارع مقدس، در مقام تسمیه و نام‌گذاری، روش خاصی ندارد بلکه در این مقام، همان روش عقلا را اتخاذ کرده با این تفاوت که غیر شارع، اتومبیل را اختراع می‌کند ولی شارع، صلاهْ را اختراع کرده است.
آن، یک مرکب تکوینی است و این، یک مرکّب اعتباری شرعی است ولی از نظر مرکب بودن و جهات ترکیبی و تسمیه و نام‌گذاری یکسان می‌باشند. در مرکبات خارجیه تکوینیه، کسی که ماشین را اختراع کرد وقتی ملاحظه کرد که در این مختَرَع، همه
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۶۰
خصوصیات و اجزاء و شرایطی که در غرض- یعنی حرکت و سرعت- دخالت دارند، جمع است و مثلًا این وسیله دارای هزار جزء و شرط است و همه آنها هم وجود دارد و کمبودی در بین نیست، در مقام نام‌گذاری برآمد و اسم این مرکّب خارجی- با آن خصوصیات و اجزاء را اتومبیل گذاشت. سپس به مرور زمان ملاحظه کرد که اگر ده جزء از این هزار جزء هم کنار رود، باز هم اثر مورد نظر- یعنی حرکت و سرعت- برآن مترتب است. در این صورت نیز همان عنوان «اتومبیل» را بر این وسیله اطلاق می‌کند و اگر به او بگویند: مگر شما اتومبیل را برای هزار جزء وضع نکردید؟ می‌گوید: چرا، ولی با توجه به اینکه کمبود این چند جزء، موجب عدم ترتب اثر بر این وسیله نشده است؛ باز هم به این وسیله، اتومبیل گفته می‌شود. حال اگر این وسیله به نحوی دچار کمبود شود

که دیگر اثر مورد نظر برآن مترتب نشود، از او سؤال می‌کنند: نام این وسیله چیست؟ جواب می‌دهد: اتومبیل. سؤال می‌کنند: شما اتومبیل را برای هزار جزء وضع کردی و این وسیله، نه دارای هزار جزء است و نه اثر مورد نظر برآن مترتب است، چگونه آن را اتومبیل می‌نامید؟

جواب می‌دهد: بلی، این درست است ولی ما بطور مجاز و از باب اینکه ناقص را نازل به منزله تامّ و فاقد را نازل به منزله واجد می‌دانیم، این وسیله را اتومبیل می‌نامیم.

ملاحظه می‌شود که در این مرکب خارجی، به حسب مراتب مختلف، قدر جامعی در نظر گرفته نمی‌شود. آیا روزی که کلمه اتومبیل را برای اختراع خودش وضع می‌کرد، مراحل بعدی را هم ملاحظه کرده بود تا اینکه در مقام تسمیه، نام‌گذاری را شامل مراتب بعدی هم بکند؟ روشن است که مراتب بعدی را ملاحظه نکرده است بلکه نام‌گذاری، فقط برای همان وسیله- که اختراع کرده است- بود ولی مراتب بعدی، به‌لحاظ اشتراک در اثر یا به‌لحاظ تنزیل ناقص به‌منزله تام، به‌صورت مجاز و تسامح، کلمه اتومبیل بر آنها اطلاق شده است. در نتیجه، در این موارد نیازی به تصویر جامع نیست. محقق نائینی رحمه الله می‌فرماید: در مختَرَع شرعی نیز مسئله به‌همین‌صورت است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۶۱

شارع مقدس، وقتی نماز را به‌عنوان یک مرکّب شرعی اختراع کرد، نماز کامل را- به‌صورت بالاترین مرتبه واجد جمیع اجزاء و شرایط- درنظر گرفت و کلمه «صلاة» را- به‌عنوان اسم- در مقابل همان معنا، وضع کرد. ایشان می‌فرماید: این حرف را نه تنها صحیحی، بلکه اعمی نیز باید بگوید. اعمی می‌گوید: صلاة، در مقام تسمیه در روز اوّل برای نماز کامل و بالاترین درجه نماز کامل که دارای تمام اجزاء و شرایط- آنهایی که داخل در محلّ نزاع بودند- می‌باشد وضع شده است. سپس نوبت به مراتب بعدی رسید. مراتب بعدی در نماز صحیح، بسیار است. نماز چهار رکعتی تمام عیار- که بالاترین مرتبه صلاة صحیح است- کجا و نماز غریق- که پائین‌ترین مرتبه صلاة صحیح است- کجا؟ خود صلاة غریق هم مراتبی دارد و ظاهراً آخرین مرتبه آن، ایماء به قلب است و حتی ایماء به چشم هم نیست چون قدرت بر این کار ندارد. بین ایماء به قلب و نماز چهار رکعتی تمام عیار، مراتبی وجود دارد، نماز نشسته، خوابیده، با تیمم، با وضو و .... ایشان می‌فرماید: کلمه صلاة، در مرتبه اوّل برای همان تامّ الاجزاء و الشرائط وضع شده است و مراتب بعدی به‌لحاظ اینکه با مرتبه اوّل اشتراک در اثر دارند به آنها صلاة اطلاق شده است، یعنی همان گونه که نماز ایستاده برای قادر، مسقط تکلیف است نماز نشسته هم برای عاجز از قیام، مسقط تکلیف است، همان‌طوری که نماز با وضو مسقط تکلیف است، نماز با تیمم نیز مسقط تکلیف است. در کلام محقق نائینی رحمه الله دو نکته دیگر نیز وجود دارد: ۱- در مراتب پایین از نماز، چه فرقی بین صحیحی و اعمی وجود دارد؟ مثلًا آیا در ارتباط با نماز با تیمم یا نماز خوابیده، فرقی بین صحیحی و اعمی وجود دارد؟ می‌فرماید: فرق این است که صحیحی وقتی صلاة مضطجع را ملاحظه می‌کند، در صورتی که نماز به‌صورت صحیح ادا شده باشد، آن صلاة را در مقایسه با صلاة تامّ الأجزاء و الشرائط می‌بیند و به آن، صلاة اطلاق می‌کند. ولی اگر همین صلاة مضطجع یکی از خصوصیاتش رعایت نشد و به‌صورت فاسد

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۶۲

اتیان شد، آن‌وقت بین صحیحی و اعمی فرق پیدا می‌شود، زیرا اطلاق صلاة بر صلاة فاسد مضطجع نزد اعمی به‌لحاظ همان معنای اوّلی- که موضوع له است- می‌باشد ولی نزد صحیحی این گونه نیست، زیرا صحیحی، اصالت را برای صلاة صحیح مضطجع می‌داند و صلاة فاسد مضطجع را مجازاً صلاة می‌نامد. یعنی به‌لحاظ صلاة صحیح مضطجع، بر مورد فاسد هم صلاة اطلاق شده است. بنابراین ما نیازی به قدر جامع نداریم، موضوع له و مسمّای اوّل که روشن است و بقیه هم به اعتبار همان مسمّای اوّل، صلاة نامیده می‌شوند و فرق بین صحیحی و اعمی در همین جهتی بود که مطرح کردیم. ۲- اگرچه ما گفتیم نیاز به قدر جامع نداریم ولی در

مورد مسافر و حاضر برای ما مشکل پیش می‌آید و راه‌حلّی هم نداریم و آن این است که صلاهٔ کامل جامع، آیا صلاهٔ چهار رکعتی حاضر است یا صلاهٔ دو رکعتی مسافر؟ زیرا حاضر و مسافر، در عرض یکدیگرند و مثل متوضی و متیمم و یا جالس و قائم و مضطجع نیستند که در طول یکدیگر باشند. آیا کدام یک از این دو ملاک می‌باشند؟ ایشان می‌فرماید: تنها در اینجا ما باید قدر جامعی بین این دو فرض کنیم، چون هیچ‌کدام از حاضر و مسافر اصالت ندارند و هر دو در عرض یکدیگرند و در رتبه واحدی قرار دارند.[۲۸] بررسی کلام محقّق نائینی رحمه الله: قبل از بررسی کلام مرحوم نائینی باید به این نکته توجه داشت که کلام ایشان به این معنا نیست که اگر تصویر جامع ضرورتی پیدا نکرد، باید ملتزم به وضع خاص و موضوع له خاص بشویم. بلکه از تنظیر مرکبات شرعیه به مرکبات خارجیه تکوینیه، معلوم می‌شود که ایشان همان وضع عام و موضوع له عام را قائل است ولی درعین‌حال معتقد است تصویر جامع، بین افراد صحیحه یا افراد صحیحه و فاسده

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۶۳

ضرورتی ندارد، زیرا در همان مثال اتومبیل که مطرح کردیم، وقتی سازنده اتومبیل، کلمه اتومبیل را برای آن مرکّب خارجی هزار جزئی وضع می‌کند، وضع خاص و موضوع له خاص نیست، مانند نام‌گذاری مولود جدید توسط پدر نیست زیرا مولود جدید قابل تکثر نیست به‌همین‌جهت در مقام نام‌گذاری، شخص و فرد ملاحظه می‌شود و فرد نمی‌تواند تعدّد پیدا کند ولی در مسئله مخترَعات خارجیه این‌طور نیست که کلمه «اتومبیل» برای شخص همان چیزی که در حضور مخترِع است وضع شود، به‌طوری که اگر صدها مرکب مشتمل بر تمامی اجزاء و شرایط بسازیم هرکدام نیاز به وضع جدیدی داشته باشند. پس محقّق نائینی رحمه الله با وجود این که وضع عام و موضوع له عام را قائل است، تصویر جامع بین افراد صحیحه یا اعم از صحیحه و فاسده را منکر است. امّا این بیان مرحوم نائینی دارای اشکالات متعدّدی است که مهم‌ترین آنها دو اشکال است: اشکال اوّل: محقّق نائینی رحمه الله ادّعا کرد که صلاهٔ، در مرتبه اوّل و بالذّات برای نمازِ صحیحِ کاملِ واجد جمیع اجزاء و شرایط- مثلًا برای نماز چهار رکعتی تمام عیار و با وضو، در حال ایستاده و واجد تمام خصوصیات اختیاریه- وضع شده است و اطلاق آن به مراتب پائین‌تر، از باب اشتراک در اثر یا تنزیل فاقد به منزله واجد است، آیا در اطلاقات متشرعه، چنین تنزیلی را ملاحظه می‌کنیم؟ آیا وقتی متشرعه می‌خواهد نماز را بر نماز با وضو اطلاق کند، بدون عنایت اطلاق می‌کند ولی وقتی بخواهد بر نماز با تیمم اطلاق کند، در آن عنایت بکار می‌برد؟ یعنی در اینجا حالت وقفه‌ای پیش می‌آید، ابتدا تنزیل را درست می‌کند، سپس اطلاق می‌کند؟ ابتدا بین صلاهٔ اضطراری با صلاهٔ اختیاری مقایسه می‌کند، سپس اطلاق می‌کند؟ آیا در اطلاق کلمه صلاهٔ بر این مراتب پائین‌تر، مسأله مقایسه در کار است؟ یا اینکه مراتب پائین‌تر، اگرچه اضطراری است و در صورت عجز از مرتبه قبلی به مرتبه بعدی انتقال حاصل می‌شود ولی در مقام اطلاق از نظر متشرعه فرقی نمی‌کند. کسی می‌خواهد نماز بخواند، رفیق او از او

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۶۴

می‌پرسد: می‌خواهی نماز بخوانی؟ می‌گوید: بلی، می‌پرسد: ایستاده یا نشسته؟ ما وقتی به متشرعه مراجعه می‌کنیم می‌بینیم در اطلاق لفظ صلاهٔ، تقدّم و تأخّر و مقایسه وجود ندارد، مانند اطلاق اسد بر رجل شجاع نیست که تا مقایسه نباشد نتوان اطلاق کرد.

البته ما نمی‌خواهیم بگوییم: به نماز فاسد هم حقیقتاً صلاهٔ گفته می‌شود یا نه. آن مسئله، مبنی بر این است که در بحث صحیح و اعم چه نتیجه‌ای بدست آوریم. ولی در مورد نماز صحیح- در هر مرحله و مرتبه‌ای باشد- متشرعه، لفظ صلاهٔ را اطلاق می‌کنند. بدون اینکه عنایت و مقایسه‌ای در کار باشد ممکن است کسی بگوید: قبول داریم که نزد متشرعه چنین است ولی از نظر خود شارع، این‌گونه نیست. خود شارع وقتی خواسته کلمه صلاهٔ را بر صلاهٔ با تیمم اطلاق کند، با عنایت و مسامحه اطلاق کرده است. می‌گوییم: اوّلًا: دلیل شما بر این مطلب چیست؟ ثانیاً: جدایی انداختن بین شارع و متشرعه- به این صورت که شما می‌گویید- قابل قبول نیست. ظاهر این است که اطلاق متشرعه به این نحو، از اولیاء دین و از شارع گرفته شده است و چیزی نیست که خودِ متشرعه

آن را اختراع کرده باشند. اشکال دوّم: محقّق نائینی رحمه الله فرمود: ما همه جهات مسئله را درست کردیم و ثابت کردیم که قدر جامعی نیاز نیست فقط در یکجا برای ما مشکل پیش آمد و آن مسأله نماز حاضر و مسافر است. نماز حاضر، چهار رکعت است بدون کم و زیاد، نماز مسافر هم دو رکعت است بدون کم و زیاد. به‌همین‌جهت ناچاریم بگوییم این دو- چون در یک مرتبه قرار دارند- قدر جامع وجود دارد. ما به محقّق نائینی رحمه الله می‌گوییم: شما بعضی از جهات دیگر را توجه نکرده‌اید.

حاضر، چند جور نماز دارد، نماز مغرب- که سه رکعتی است- و نماز صبح- که دو رکعتی است- و نماز آیات- که در هر رکعت، پنج رکوع دارد و این رکوع‌ها در صلاهٔ دخالت دارد- این‌ها به‌عنوان نماز صحیح، مطرح است. نمازی که بر میت خوانده

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۶۵

می‌شود،[۲۹] نماز صحیح است بدون اینکه مثل صلاهٔ متیمّم یا صلاهٔ جالس، در رتبه متأخر واقع شده باشد. خیر، این یک نمازی است که بالأصالهٔ واجب است درحالی‌که خصوصیات نمازهای معمولی را ندارد. همچنین نماز عید فطر و قربان- که الآن به صورت استحبابی برگزار می‌شود- دارای پنج تکبیر است و این تکبیرات، وجوب دارد. و این‌طور نیست که تکبیرات، مستحب باشند. این‌ها چیزهایی است که در رتبه اوّل نمازهای صحیح قرار گرفته‌اند. آیا لازم نیست بین این‌ها قدر جامعی درنظر بگیریم؟ آیا فقط مسئله حاضر و مسافر مطرح است؟ شاید در ذهن شما آمده که بین چهاررکعتی و دو رکعتی، می‌توان قدر جامع درست کرد درحالی‌که این نمازها هم در جامع دخالت دارد، شما رتبه‌ها را خارج کردید و خواستید دایره قدر جامع را محدود کنید، فکر کردید دایره قدر جامع، محدود به دو نماز است با اینکه مصادیق متعددی از نماز- که نه از جهت قیافه با هم اشتراک دارند و نه از جهت عمل- در همین رتبه اوّل از نماز صحیح واقع شده‌اند. پس چرا شما این‌ها را نادیده گرفته و مسئله را روی صلاهٔ حاضر و مسافر پیاده کردید؟ وقتی این‌ها جمع شدند، شما ناچارید که لزوم تصویر جامع را بپذیرید. آیا فقط نماز متیمم و جالس، در تصویر جامع دخالت داشت که اگر این‌ها را کنار بزنیم نیازی به قدر جامع نباشد؟ خیر، این‌گونه نیست و حتی اگر این‌ها را کنار بزنیم لابدّیّت تصویر قدر جامع سر جای خود باقی است. در نتیجه، کلام مرحوم نائینی نمی‌تواند مورد قبول باشد بلکه همان‌طوری که مرحوم آخوند فرمود: «لا بدّ من تصویر الجامع علی کلا- القولین- یعنی قول صحیحی و اعمی-». و ما گفتیم: این مطلب، تنها به‌عنوان یک مقدّمه مطرح نیست، بلکه از این راه می‌توانیم حق در مسئله را انتخاب کنیم، زیرا اگر در نتیجه بحث به جایی رسیدیم که صحیحی بتواند تصویر جامع کند و اعمی نتواند، نتیجه این می‌شود که حق با صحیحی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۶۶

است و اگر عکس این مطلب باشد- یعنی اعمی بتواند تصویر جامع کند و صحیحی نتواند- کشف می‌کنیم که قول صحیحی باطل است و حق با اعمی است.

شرایط جامع

اشاره

جامعی که هریک از صحیحی یا اعمی می‌خواهد تصویر کند باید دارای سه شرط باشد: ۱- مقدور برای مکلف باشد، ۲- از ناحیه امر، تحقق پیدا نکرده باشد، ۳- بسیط باشد. البته باید توجه داشت که حاکم به این لزوم، عقل نیست، به‌گونه‌ای که اگر جامع، یکی از این سه خصوصیت را واجد نبود، جامع قرار گرفتن آن استحاله عقلی داشته باشد. بلکه این لزوم به‌لحاظ ظواهر و بعضی از

خصوصیات دیگر است و بعضی از آنها هم از راه عقل استفاده می‌شود. اینک به توضیح شرایط فوق می‌پردازیم:

شرط اوّل (مقدوریت):

جامع، بایـد برای مکلّف، مقـدور باشـد یعنی قـدرت مکلّف بتوانـد به آن تعلّق گیرد خواه بـدون واسـطه، مقـدورِ مکلّف باشـد یا با واسـطه. زیرا مـا می‌بینیم عنـاوین و الفـاظ عبـادات، متعلّق تکلیف قرار گرفته‌انـد. در آیه (أقیموا الصـلاةَ) مسـمّی و یا موضوع له لفظ صلاة، مأمور به واقع شده است و در آیه (کُتِبَ علیکم الصِّیامُ)[۳۰] مسـمّی و عنوان «صیام»، مأمور به قرار گرفته است و در آیه (للَّه علی النّاس حجّ البیت من استطاع الیه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۶۷

سبیلًا)[۳۱] عنوان «حـجّ»، مأمور به است و اگر شـما می‌گوییـد: «این الفاظ برای یک قـدر جامعی وضع شده‌انـد»، حتماً بایـد این قدر جامع، مقـدور برای مکلّف باشـد؛ چون همین موضوع له، مأمور به واقع شـده است. آنچه که به اسم صـلاهٔ نامیده می‌شود، متعلّق امر قرار گرفته است. پس اگر جامعی برای موضوع له لفظ صـلاهٔ تصویر می‌کنید باید آن جامع، مقدور باشد ولی ما گفتیم: «لازم نیست تعلّق قـدرت به این جامع، بلاواسـطه باشد و اگر با واسـطه هم باشد مانعی ندارد، مثلًا: در الفاظ وضو و غسل و تیمم، اگر ما بگوییم: «مقصود از این‌ها معنای مسـببی است»، یعنی مراد از این‌ها، طهارتی است که شـرط برای نماز است. مأمور به، امری است که حاصل می‌شود از این غَسل و مسح، یعنی وضو، یک طهارت روحی است که حاصل می‌شود از این افعال و آن، شـرطیت برای نماز دارد. و در بـاب غسـل و تیمم نیز به‌همین‌صورت است. این فرض مانعی نـدارد زیرا آن مسـببات، اگرچه بـدون واسـطه، قـدرت به آنها تعلّق نمی‌گیرد ولی با واسطه اسباب، قدرت به همان مسبّب تعلّق می‌گیرد.

شرط دوّم (تحقّق جامع با قطع‌نظر از عنوان امر):

جامع بایـد چیزی باشـد که با قطع‌نظر از تعلّق امر، تحقّق داشـته باشد، چنین جامعی که دارای واقعیت است، به‌عنوان موضوع و متعلّق امر قرار داده می‌شود. ظاهر این است که عنوان امر، نباید در مسئله جامع دخالت داشته باشد. البته ما نمی‌خواهیم قائل به استحاله این معنا شویم. ما گفتیم: در باب وضع- که یک امر اعتباری و جعلی است- نباید این تقدّم و تأخّرها دخالتی داشته باشد. به‌همین‌جهت، در تقسیم شـرایط گفتیم: شـرایطی که امکان اخـذ در متعلّق را نـدارد- به‌لحاظ اینکه متأخر از امر است، مثل قصد قربت بنا بر مبنای مرحوم آخونـد که قائل به اسـتحاله اخذ قصد قربت در متعلّق بود- در عین حال، این شـرایط می‌تواند در مقام تسـمیه دخالت داشـته باشد، زیرا مسأله تسمیه و نام‌گذاری، یک امر اعتباری است و تقدّم و تأخرهای

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۶۸

رتبی در باب تسـمیه دخالت ندارد ولی درعین‌حال گفتیم: این قسم از شـرایط، از محلّ نزاع خارج است، اگرچه دخول آن در محلّ نزاع هم محال نیست، ولی خارجاً در این قسم از شـرایط- که امکان اخذ در متعلّق ندارند- نزاع واقع نشده است. چون- بنا بر قول به ثبوت حقیقت شـرعیه- ظـاهر این است که عنوان نمـاز بایـد تمـام و کمـالش با قطع‌نظر از امر ملاحظه شود که حتّی اگر امری هم به صلاهٔ متعلّق نمی‌شـد، این نمـاز، خودش دارای معنا و موضوع له بود. اینجا هم همین حرف را ولی به‌صورت قوی‌تر مطرح می‌کنیم،

زیرا بحث شرایط فقط در ارتباط با بعضی از شرایط بود ولی حالا اگر کسی بخواهد بگوید: «نفس عنوانی که قدر جامع است، متأخر از امر است»، مثل اینکه بگوید: «جامع بین افراد صحیحه- بنا بر قول صحیحی- عنوان «ما هو المأمور به» است». اگرچه واقعاً هم همین‌طور است، کلّ صلاهٔ صحیحهٔ تعلّق بها أمرٌ سواء کان الأمر وجوبیاً أو استحبابیاً، ولی نفس عنوان «ما هو المأمور به» عنوانی است که ذاتش تأخر از امر دارد. حال آیا مسمّی به لفظ صلاهٔ، چیزی است که نه تنها شرطش بلکه خودش هم متأخر از امر است؟ اگر بخواهیم عنوان «ما هو المأمور به» را به‌عنوان جامع بین افراد صحیحه مطرح کنیم، خلاف ظاهر است، هرچند- در باب اعتباریات و امور جعلی- برهان عقلی بر خلاف این معنا قائم نشده است. علاوه بر این، اشکال دیگری نیز در اینجا مطرح است و آن این است که عنوان «ما هو المأمور به» را که شما می‌خواهید جامع قرار دهید آیا نفس این عنوان، جامع است یا چیزی اضافه دارد؟ مگر صلاهٔ و صوم و حج و خمس و ...

مأمور به نیستند؟ پس چطور شما می‌خواهید «ما هو المأمور به» را جامع بین نمازهای صحیح قرار دهید؟ و اگر بگویید: قیدی هم به آن اضافه می‌کنیم و مثلًا عنوان «ما هو المأمور به بالأمر الصلاتی» را به عنوان جامع قرار می‌دهیم، نتیجه این حرف این می‌شود که در مسمّی باید خودِ اسم هم دخالت داشته باشد یعنی خود صلاهٔ هم در مسمّی دخالت دارد، موضوع له لفظ صلاهٔ، عبارت از «ما هو المأمور به بالأمر

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۶۹

المتعلّق بالصلاهٔ» است و این حرف، اگر هم محال نباشد، قطعاً صحیح نیست یعنی خلاف ظاهر است. خلاصه این که عنوان جامع نباید عنوانی باشد که متوقف بر امر است بلکه ظاهر این است که مسمّای صلاهٔ، یک عنوانی است که قبل از تعلّق امر، تحقّق دارد.

شرط سوّم (بساطت جامع):

جامع، باید بسیط باشد. این مسئله هم برهان عقلی ندارد ولی از شرایط جامع است زیرا اگر جامع بخواهد مرکب باشد، در باب نماز، نمی‌توان نماز مرکّبی پیدا کرد که در تمام حالات، صحیح باشد. نماز حاضر، فقط برای حاضر، صحیح است و برای مسافر، باطل است. پس ما نمی‌توانیم به‌طور مطلق بگوییم: نماز چهاررکعتی، یک نماز صحیحی است. بلکه برای خصوص حاضر، صحیح است. نماز با وضو، نماز با تیمم، نماز صبح، نماز مغرب و ... نیز این گونه‌اند. نماز دو رکعتی برای صبح صحیح است و برای ظهر باطل است، نماز سه‌رکعتی فقط برای مغرب صحیح است و برای عشا و غیر آن صحیح نیست. بنابراین ما نمی‌توانیم در افراد و مصادیق نمازهای صحیح، یک مرکّبی فرض کنیم که در همه حالات، اتّصاف به صحّت داشته باشد. بنابراین جامع باید یک امر بسیطی باشد، ولی آیا این امر بسیط چیست؟ باید آن را پیدا کنیم. در نتیجه هریک از صحیحی و اعمی که نتواند جامعی با شرایط فوق ارائه دهد قولش باطل خواهد بود ولی اگر هر دو نتوانستند جامعی دارای شرایط ارائه دهند باید برای ترجیح قول یکی از آن دو سراغ ادلّه و راههای دیگر برویم.

تصویر قدر جامع نزد صحیحی

اشاره

در این زمینه نظریاتی وجود دارد که در ذیل به بحث پیرامون آنها می‌پردازیم:
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۷۰

۱- کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند از جمله قائلین به صحیح است و عقیده دارد صحیحی باید تصویر جامع کند، به‌همین‌جهت در مقام تصویر جامع برآمده و فرموده است: ما جامع داریم ولی آن جامع را با عنوان و حقیقتش نمی‌شناسیم و راهی برای شناسایی آن پیدا نکردیم، امّا وقتی به سراغ آیات و روایات می‌رویم و مثلًا در مورد نماز بررسی می‌کنیم می‌بینیم آیات و روایات، خصوصیاتی را در مورد نماز ذکر کرده‌اند مثل آیه (إنّ الصلاهٔ تنهی عن الفحشاء و المنکر)[۳۲] یا روایاتی که می‌فرماید: «الصلاهٔ قربان کلّ تقیّ» یا «الصلاهٔ خیر موضوع» یا «الصلاهٔ معراج المؤمن»،[۳۳] ملاحظه می‌کنیم که این آثار و خواص، فقط در نماز صحیح وجود دارد. نماز صحیح، ناهی از فحشاء و منکر و معراج مؤمن و قربان کلّ تقی و خیر موضوع است و تمام نمازهای صحیح در این آثار مشترکند. این آثار، هم بر نماز حاضر مترتب است و هم بر نماز مسافر، هم بر نماز متوضی مترتب است و هم بر نماز متیمّم. ایشان می‌فرماید: اگر تمام نمازهای صحیح، در نهی از فحشاء و منکر شرکت داشته باشند این سؤال مطرح می‌شود که آیا بین این انواع، قدر جامعی تحقّق دارد یا نه؟ اگر گفته شود: «قدر جامعی تحقّق ندارد»، معنایش این است که تعدادی امور متباین- که بین آنها قدر جامعی وجود ندارد- در اثر واحد اشتراک دارند. در نهی از فحشاء و منکر اشتراک دارند. چگونه چنین چیزی ممکن است؟ طبق قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر إلّا من الواحد»،[۳۴] نهی از فحشاء و منکر، به‌عنوان یک اثر واحد، حتماً باید از مؤثر واحدی صادر شود و اگر مؤثرات، متعدّد باشند و بین آنها قدر جامعی وجود نداشته باشد، به این قاعده مسلّم فلسفی خدشه وارد می‌شود درحالی‌که این قاعده، قاعده‌ای عقلیه است و قابل خدشه نیست. در نتیجه، شما ناچارید بین انواع
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۷۱
نمازهای صحیح، قدر جامعی درست کنید و بگویید: تمام انواع، در این قدر جامع مشترکند و آنچه مؤثر در نهی از فحشاء و منکر است، همین قدر جامع است. ولی ما نمی‌دانیم این قدر جامع و این شیء واحد چیست؟ و لازم نیست که چنین چیزی را بدانیم بلکه همین اندازه که می‌دانیم آن قدر جامع، از فحشاء و منکر، نهی می‌کند و معراجیت برای مؤمن دارد، کافی است و ما از طریق اثر و خاصیت، پی به وجود قدر جامع می‌بریم. مرحوم آخوند، از این طریق، قدر جامع را تصویر می‌کند و جامع ایشان، دارای شرایطی که در ارتباط با قدر جامع گفتیم می‌باشد.[۳۵] بررسی کلام مرحوم آخوند: به کلام مرحوم آخوند اشکالاتی وارد شده است: اشکال اوّل: مرحوم آیت‌اللَّه بروجردی، می‌فرماید: بنا بر کلام مرحوم آخوند، نماز به‌معنای ناهی از فحشاء و منکر است یعنی عنوان ناهی از فحشاء و منکر، مسمّا و موضوع له لفظ نماز است. در این صورت، آیه شریفه (انّ الصلاهَٔ تنهی عن الفحشاء و المنکر)[۳۶] به معنای «إنّ النّاهیهٔ عن الفحشاء و المنکر تنهی عن الفحشاء و المنکر» می‌شود. درحالی‌که نمی‌توان با آیه شریفه این‌گونه برخورد کرد.[۳۷] دفاع از مرحوم آخوند: این اشکال به مرحوم آخوند وارد نیست زیرا در کلام مرحوم آخوند، عنوان «نهی از منکر» به‌عنوان موضوعیت اخذ نشده است بلکه همان گونه که در باب تقسیم عناوین ملاحظه شد، این عنوان، یک عنوان مشیر است یعنی فقط جنبه هدایت و راهنمایی دارد ولی خودش هیچ دخالتی ندارد، مثل اینکه در روایت وارد شده کسی خدمت امام صادق علیه السلام عرض کرد: «عمّن آخذ معالم دینی»؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۷۲

یعنی معالم دینم را از چه کسی اخذ کنم؟ امام علیه السلام ملاحظه کرد که زراره در جمعی نشسته است، فرمودند: «علیک بهذا الجالس» یعنی برو سراغ این شخصی که در آنجا نشسته و معالم دینت را از او فرا بگیر.[۳۸] آیا عنوان «الجالس» در عبارت امام علیه السلام نقشی در حکم دارد؟ معلوم است که جالس بودن زراره در اخذ معالم دین نقشی نداشته است بلکه این عنوان، فقط یک عنوان مشیر است و اشاره می‌کند به موضوع واقعی حکم و آن عبارت از رجل فقیه در دین و آشنای به مسائل دینی است ولی آن رجل، نشان مشخصی به جز جلوس نداشته است به‌همین‌جهت، امام علیه السلام با کلمه «هذا» به او اشاره کرده و فرمود: علیک بهذا الجالس. آیا مرحوم آخوند، در اینجا در ارتباط با نهی از فحشاء و منکر بیشتر از این معنا را می‌خواهد ادعا کند؟ می‌خواهد بگوید: عنوان «الناهیهٔ»- بما أنّها ناهیهٔ- دخالت در مسمای صلاهٔ و موضوع له لفظ صلاهٔ دارد که لفظ صلاهٔ را با توجه به این «الناهیهٔ عن الفحشاء و المنکر» وضع کرده باشند؟ ظاهر این است که این اشکال به مرحوم آخوند وارد نیست و معنای آیه این نیست که إنّ الناهیهٔ عن الفحشاء و المنکر تنهی عن الفحشاء و المنکر. و وقتی عنوان، عنوان مشیر شد، عنوان مشیر، تحققش دخالتی در حکم ندارد و تقیّد از آن استفاده نمی‌شود و مثلًا جمله «علیک بهذا الجالس» به این معنا نیست که مادامی‌که او جالس است، معالم دینت را از او اخذ کن تا مثلًا در حال قیام نتواند از او معالم دین را اخذ کند. از اینجا استفاده می‌کنیم که اگر- برفرض- نمازی صحیح بود ولی ناهی از فحشاء و منکر نبود، لطمه‌ای به اسم نماز وارد نمی‌شود. خلاصه اینکه مرحوم آخوند برای این عناوین، فقط جنبه راهنمایی و هدایتگری قائل است نه اینکه این عناوین موضوعیتی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۷۳

داشته باشند. اشکال دوّم: امام خمینی «دام ظلّه» می‌فرماید: مبنای تصویر جامع، قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر إلّا من الواحد» بود درحالی‌که در جای خود ثابت است که: اوّلًا: این قاعده، اختصاصی است و واحد در آن خداوند متعال است که واحد به تمام معنا و بسیطِ از جمیع جهات است.[۳۹] ثانیاً: برفرض که دایره قاعده را توسعه دهیم و بگوییم: این قاعده به خداوند متعال اختصاص ندارد، محدوده توسعه این قاعده، تکوینیات و واقعیات است یعنی آنچه تکویناً و حقیقتاً وحدت دارد مورد بحث قرار می‌گیرد. ولی در اینجا که در ارتباط با نماز و امثال آن بحث می‌کنیم، یک واحد اعتباری را مورد بحث قرار داده‌ایم نه واحد حقیقی را. شارع مقدس، مقولات مختلفی- که بین آنها تباین ذاتی وجود دارد- را به صورت شیء واحد ملاحظه کرده است. مقولات موجود در نماز، متباینند و لازمه تباین این است که نتوان بین آنها وحدتی تحقق داد مگر در مقام اعتبار، شارع مقدس- در مقام اعتبار و به عنوان امری اعتباری- این مقولات مختلف را به صورت شیء واحدی ملاحظه کرده و عنوان محلِّل و محرِّم به آن داده و بعضی از امور را به عنوان قواطع آن مطرح کرده و برای آن، آثاری- چون نهی از فحشاء و منکر- فرض کرده است. آیا در چنین مسأله‌ای- مانند صلاهٔ- که هیچ‌گونه وحدتی- حتی در یک فردش-

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۷۴

تحقق ندارد بلکه مجموعه‌ای از مقولات متباین است، چگونه می‌توان قاعده فلسفی مربوط به واقعیات و تکوینیات را مطرح کرد؟ مرحوم آخوند نه تنها در اینجا بلکه در موارد متعددی- که ظاهراً یکی از آنها مسأله واجب تخییری است- به این قاعده استناد کرده است در حالی که این قاعده، هیچ ربطی به مسائل اعتباری ندارد و در اصول و فقه نمی‌توان به آن استناد کرد.[۴۰] اشکال سوّم: حضرت امام خمینی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: برفرض که جریان قاعده الواحد را در ما نحن فیه بپذیریم ولی آیا شما چگونه این قاعده را بر اینجا تطبیق می‌کنید؟ شما گفتید: چون اثر، واحد است پس مؤثر هم باید شیء واحد باشد و آن شیء واحد را به‌عنوان قدر جامع بین انواع نمازهای صحیح قرار دادید. در حالی که شما اثر واحدی ذکر نکردید بلکه چندین اثر مطرح کردید. نهی از فحشاء و منکر یک اثر است، معراجیت، اثر دیگر، قربان کلّ تقی اثر دیگر، خیر موضوع اثر دیگر و حتماً آثار دیگری نیز وجود دارد

که شما مطرح نکرده‌اید. پس چرا می گویید:

از وحدت اثر، پی به وحدت مؤثر می‌بریم؟ درحالی که شما اثر واحد ذکر نکرده‌اید و برفرض که قاعده الواحد بخواهد در ما نحن فیه جریان پیدا کند باید یک اثر در کار باشد. از این گذشته، حتی در (إنّ الصلاهٔ تنهی عن الفحشاء و المنکر) نیز آثار متعددی مطرح است زیرا فحشاء و منکر، دارای دامنه وسیعی است، شرب الخمر، غصب، سرقت و ... همه از مصادیق آن می‌باشند و پیداست که این‌ها همه دارای استقلالند، در نتیجه (إنّ الصلاهٔ تنهی عن الفحشاء و المنکر)- به تعداد فحشاء و منکر- به آثار متعددی انحلال پیدا می کند. (الصلاهٔ تنهی عن الفحشاء و المنکر) یعنی الصلاهٔ تنهی عن شرب الخمر، الصلاهٔ تنهی عن الزنا، الصلاهٔ تنهی عن الغصب و ... بنابراین اگر ما بودیم و آیه شریفه، و روایات دیگری در مورد آثار نماز در میان نبود، نمی‌توانستیم بگوییم: تنهی عن الفحشاء و المنکر، اثر واحد است بلکه آثار متعددی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۷۵

است و در این صورت، قاعده «الواحد لا یصدر إلّا من الواحد» نمی‌تواند جریان پیدا کند.[۴۱] پاسخ اشکال سوّم: این اشکال، به مرحوم آخوند وارد نیست، زیرا استدلال مرحوم آخوند، مبتنی بر تعدّد آثار نیست یعنی اگر آیه شریفه در ارتباط با صلاهٔ نبود و ما بودیم و «الصلاهٔ معراج المؤمن»[۴۲] وجود همین یک اثر، برای تمامیت استدلال مرحوم آخوند کافی بود، زیرا ایشان می‌فرمود: تمام نمازهای صحیح، در این اثر (معراجیت) مشترکند و براساس قاعده «الواحد لا یصدر إلّا من الواحد» باید قدر جامعی به‌عنوان موضوع له لفظ صلاهٔ وجود داشته باشد که در این اثرِ واحد، تأثیر کرده باشد. پس استدلال مرحوم آخوند، متوقف بر تعدّد آثار نیست و در این صورت، تعدد آثار، لطمه‌ای به استدلال وارد نمی کند. تعدّد آثار در جایی لطمه به استدلال می‌زند که ما احتمال دهیم مؤثر در هر اثری، غیر از مؤثر در اثر دیگر باشد، مثلًا: اگر در بین نمازهای صحیح، این اختلاف وجود داشت که بعضی از نمازهای صحیح، عنوان معراجیت و بعضی دیگر از نمازهای صحیح، عنوان قربان کلّ تقی داشت می گفتیم:

قاعده «الواحد» نمی‌تواند پیاده شود چون آنچه مؤثر در معراجیت است غیر از چیزی است که مؤثر در قربانیت است. ولی اگر ما این گونه فرض کنیم- واقعیت مسئله هم همین است- که تمام نمازهای صحیح، در معراجیت مشترکند، اشتراک این‌ها در قربانیت، لطمه‌ای به قاعده الواحد نمی‌زند. به عبارت دیگر: ما که از راه معراجیت تمام نمازهای صحیح می‌خواهیم بین نمازهای صحیح، قدر جامعی درست کنیم، این امر متوقف بر این نیست که نمازهای صحیح، اثر دیگری غیر از معراجیت نداشته باشند بلکه وجود اثر دوّم یا سوّم و ... در ملاک قاعده «الواحد» خللی ایجاد نمی کند. در حقیقت، واحدی که در اینجا

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۷۶

مطرح است، واحد به لحاظ مؤثرهاست، یعنی مؤثرها متعدد و اثر واحد است پس کشف می‌شود که مؤثر نیز واحد است و اثر واحد در مقابل آثار متعدد نیست که اشکال تعدد آثار مطرح شود. اشکال چهارم: به مرحوم آخوند گفته می‌شود: آثاری که شما به عنوان نهی از فحشاء و منکر و معراجیت و قربانیت و امثال آن ذکر کردید آیا موضوع این آثار چیست؟

ماهیت ۴۳] و مفهوم صلاهٔ یا وجود ذهنی آن یا وجود خارجی آن؟ و قسم چهارمی وجود ندارد. اگر کسی احتمال دهد که این آثار، مربوط به ماهیت صلاهٔ است، مثل بعضی از لوازمی که ملزوم آن عبارت از ماهیت است و از آنها به «لوازم الماهیهٔ» تعبیر می کنند، مانند زوجیت نسبت به اربعه که در لازم بودن زوجیت، نسبت به ملزومِ أربعه، نه وجود ذهنی دخالت دارد و نه وجود خارجی، بلکه زوجیت مربوط به ماهیت اربعه است. آیا آثاری که برای نماز ذکر کردید مانند زوجیت نسبت به اربعه است؟ پیداست که مسئله به این صورت نیست زیرا مفهوم و ماهیت صلاهٔ، ناهی از فحشاء و منکر نیست و عنوان معراجیت برای هیچ مؤمنی ندارد. همچنین نمی‌توان گفت: آثار، مربوط به وجود ذهنی صلاهٔ است. شما اگر هزاران بار مفهوم صلاهٔ را تصور کنید و به ماهیت آن وجود ذهنی بپوشانید هیچ گونه نهی از فحشاء و منکر برآن مترتب نمی‌شود. و این وجود ذهنی، موجب حصول برکات و آثار

نمی‌شود. بنابراین، چاره‌ای نیست جز این که گفته شود: این آثار، مربوط به وجود خارجی صلاهٔ است. نماز، وقتی وجود خارجی پیدا کرد آثاری چون نهی از فحشاء و منکر و معراجیت و ... برآن مترتب می‌شود. در نتیجه، همه وجودات خارجی نمازهای صحیح، در این آثار مشترکند. همان‌طوری که نماز چهار رکعتی این آثار را دارد، نماز مسافر،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۷۷

نماز متوضی، نماز متیمم، نماز قائم و نماز قاعد و مضطجع، و حتی نماز غریق، این آثار را دارد. ولی شما (جناب آخوند) از این حرف چه بهره‌ای می‌توانید ببرید؟ شما می‌گویید: ما از اشتراک وجودات خارجیه در ترتب آثار، کشف می‌کنیم که قدر جامعی وجود دارد و آن قدر جامع، در ترتب این اثر دخالت دارد. مستشکل می‌گوید: لازم است ما یک تجزیه و تحلیلی نسبت به این حرف داشته باشیم تا ببینیم آیا این حرف صحیح است یا نه؟ یک جهت را که باید ملاحظه کرد این است که این وجودات، چون وجوداتِ صحیح می‌باشند در این آثار تأثیر دارند ولی اگر نماز حاضر، باطل باشد چنین آثاری برآن مترتب نمی‌شود. نمازِ حاضرِ صحیح که در این اثر تأثیر می‌گذارد نماز چهار رکعتی است و اگر حاضر، به جای چهار رکعت، دو رکعت بخواند، نمی‌تواند این آثار را داشته باشد. نماز دو رکعتی مسافر نیز به عنوان این که قصر است موجب ترتب این آثار است.

و اگر مسافری به جای نماز دو رکعتی، نماز چهار رکعتی بخواند، نمی‌تواند این آثار را داشته باشد. در این صورت سؤال می‌کنیم: قدر جامع بین نماز تمام و نماز قصر چیست؟ آیا در آن قدر جامع، خصوصیات «تمامیت» برای حاضر مطرح است؟ اگر بگویید: مطرح نیست. می‌گوییم: نماز حاضر، اگر تمام نباشد مؤثر در این آثار نیست. و اگر بگویید:

خصوصیت «تمامیت» برای حاضر و خصوصیت «قصریت» برای مسافر مطرح است پس قدر جامع بین نماز حاضر و نماز مسافر چیست؟ به عبارت روشن‌تر: شما می‌گویید: «اگر خصوصیات فردیّه زید و عَمرو و بکر را ملاحظه کنیم این‌ها متباین‌اند و اگر خصوصیات فردیّه را کنار بزنیم می‌توانیم بین آنان قدر جامع درست کنیم».

می‌گوییم: آیا خصوصیاتی که در صحت نمازهای صحیح معتبر است- مثل قصریت و اتمامیت- در مقام قدر جامع حفظ می‌شود یا نه؟ اگر بگویید: خصوصیات را کنار می‌زنیم.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۷۸

می‌گوییم: در این صورت، قدر جامع هست ولی اگر خصوصیات، کنار رود صحت هم کنار می‌رود و این آثار هم کنار می‌رود. این آثار، تابع صحت و صحت هم تابع خصوصیات است. و اگر بگویید: خصوصیات را حفظ می‌کنیم. می‌گوییم: در این صورت، نماز حاضر و مسافر، متباین شده و نمی‌توان بین آنها قدر جامع پیدا کرد زیرا قدر جامع بین نماز حاضر و نماز مسافر، «نماز» است و «نماز» نمی‌تواند ناهی از فحشاء و منکر باشد بلکه «نماز صحیح» با رعایت خصوصیات است که ناهی از فحشاء و منکر است. این مهم‌ترین اشکالی است که بر مرحوم آخوند وارد است و به نظر می‌رسد که قابل جواب هم نیست. اشکال پنجم: نتیجه تصویری که شما برای جامع صحیحی ذکر کردید، این شد که ما به هیچ عنوان نمی‌توانیم جامع را بشناسیم؛ فقط از راه آثار و خواصی که در آیات و روایات ذکر شده، می‌توانیم به آن جامع اشاره کنیم. و این آثار- بر اساس مبنای مرحوم آخوند- دخالتی در آن جامع ندارد، بلکه در اینجا فقط عنوان مشیر مطرح است، یعنی از راه این آثار، به آن جامع اشاره می‌شود و در حقیقت، به معنای صلاهٔ، اشاره می‌شود. البته باید توجه داشت که این ابهام و اجمال، در ارتباط با ما مطرح است ولی در ارتباط با خود شارع- که الفاظ را برای معانی صحیحه و لفظ صلاهٔ را برای جامع بین افراد صحیحه وضع کرده است- ابهامی وجود ندارد و قدر جامع، معلوم و مشخص است، هرچند ما نتوانستیم آن جامع را بدست آوریم. شارع، به عنوان این که واضع است- بنا بر قول به حقیقت شرعیه- و یا به عنوان این که مستعمِل است و احاطه علمی به همه مسائل دارد و خودش مخترِع این الفاظ است، برایش هیچ‌گونه ابهامی در کار نیست. حال این اشکال پیش می‌آید که این آثار، برای متشرعه نامعلوم است، حتی طلاب تا قبل از رسیدن به کفایه، از این آثار

اطلاعی ندارند و بر اساس کلام مرحوم آخوند باید

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۷۹

گفت: صلاهٔ، برای این افراد هیچ معنایی نمی‌تواند داشته باشد زیرا معنای موضوع له آن مبهم است و آثار هم برای چنین کسی نامعلوم است تا از طریق آنها راه به موضوع له پیدا کند. آیا شخص عامی که نمی‌داند نماز ناهی از فحشاء و منکر و معراج مؤمن است، از لفظ نماز چه چیزی درک می‌کند؟ بر اساس مبنای مرحوم آخوند، نباید چیزی درک کند زیرا معنای جامع- حتی برای خود مرحوم آخوند هم- مبهم است و آثار هم برای شخص عامی نامشخص است، لذا لازمه بیان ایشان این است که اکثر متشرعه، از لفظ صلاهٔ چیزی درک نکنند. در حالی که واقعیت مسئله این‌طور نیست. اگر کسی این آثار را هم نداند باز هم معنای صلاهٔ برایش مبهم نیست که از شنیدن لفظ صلاهٔ، به معنایی انتقال پیدا نکند. به عبارت دیگر: «از شنیدن لفظ صلاهٔ، انتقال پیدا می‌کند به این که یک عبادتی هست» ولی آیا آن عبادت چیست؟ از لفظ صلاهٔ چیزی نمی‌فهمد. بنابراین، بیان مرحوم آخوند دارای تالی فاسد است و نمی‌تواند مورد قبول باشد. اشکال ششم: بر اساس حرفی که قبل از شروع در تصویر قدر جامع گفتیم، اشکال دیگری به مرحوم آخوند وارد می‌شود و آن این است که آیا شرایط، در تسمیه و یا موضوع له دخالت دارد یا نه؟ ما گفتیم: شرایط بر سه قسم است: قسم اوّل: شرایطی که امکان اخذ در متعلّق دارد و در خارج هم در متعلّق اخذ شده است. قسم دوّم: شرایطی که امکان اخذ در متعلّق دارد ولی در خارج در متعلّق اخذ نشده است، مثل عدم ابتلاء به مزاحم اقوی. قسم سوّم: شرایطی که امکان اخذ در متعلّق ندارد، مثل قصد قربت- به معنای داعی الأمر- براساس مبنای مرحوم آخوند. در آنجا گفتیم: دو قسم اخیر شرایط، داخل در محلّ نزاع نیستند و کسی نیامده آنها را در محلّ نزاع داخل کند به گونه‌ای که صحیحی بگوید: اگر نماز، مبتلا به ازاله شد، دیگر صلاهٔ نیست چون مبتلا به مزاحم اقوی است.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۸۰

حال می‌گوییم: اگر نظر مرحوم آخوند هم همین باشد یعنی اگر ایشان، در باب شرایط، قائل به تفصیل شود و فقط شرایط قسم اوّل را داخل در محل نزاع بداند؛ در حقیقت، صحت نماز را- از لحاظ شرایط- فقط در ارتباط با شرایط قسم اوّل، در محلّ بحث قرار می‌دهد. در این صورت، این اشکال به ایشان وارد است که می‌گوییم: دلیل شما، با مدّعا تطبیق نمی‌کند. زیرا مدّعای شما صحت مطلقه نیست بلکه مدّعای شما صحت از حیث شرایط قسم اوّل- علاوه بر اجزاء- می‌باشد، ولی صحت از حیث شرایط قسم دوّم و سوّم، داخل در محلّ نزاع و مدّعای شما نیست. و به عبارت دیگر:

مدّعای شما، صحت از حیث اجزاء و از حیث بعض شرایط است، نه صحت مطلق. ولی دلیل شما- که می‌خواهید از راه آثار به قدر جامع برسید- در ارتباط با صحّت مطلقه است، زیرا این آثار، آثار صحیح مطلق است یعنی نمازی می‌تواند ناهی از فحشاء و منکر باشد که تمام اجزاء و تمام شرایط- حتی عدم ابتلاء به مزاحم اقوی- در آن وجود داشته باشد. بنابراین که نماز مبتلا به ازاله، باطل باشد. در نتیجه، چنین صلاتی نمی‌تواند ناهی از فحشاء و منکر و معراج مؤمن باشد، و سایر آثار هم نمی‌تواند برآن مترتب شود. آیا می‌توان گفت: نمازِ بدون قصد قربت، ناهی از فحشاء و منکر و معراج المؤمن است؟ حاصل این که این آثار بر نمازی مترتب است که دارای صحّت مطلقه باشد. پس دلیل شما اقتضای صحّت مطلقه می‌کند درحالی که مدّعای شما، صحّت مطلقه نیست. البته ما در آنجا گفتیم: به حسب ظاهر، مرحوم آخوند در باب شرایط تفصیلی قائل نشده است. و ایشان در آخر بحث صحیح و اعم مسئله شرایط را عنوان می‌کند. ابتدا به صورت احتمال می‌فرماید: «محتمل است ما بگوییم: شرایط، از محل بحث خارج است»، بدون اینکه تفصیلی قائل شود. امّا در آخر بحث می‌فرماید: ولی صحیح این است که بگوییم: «شرایط هم در باب صحّت و باب موضوع له و مسمّی معتبر است»[۴۴].

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۸۱

ولی بعید است که ایشان مسئله عدم ابتلاء به مزاحم اقوی یا چیزهایی که از امر تأخر دارد- و خود امر هم متأخر از تسمیه و موضوع له است- را در مقام تسمیه دخیل بداند.

روی این استبعاد، اشکال عدم تطبیق دلیل بر مدّعا، بر مرحوم آخوند وارد خواهد شد. اکنون که از کلام مرحوم آخوند فارغ شدیم ببینیم بزرگان شاگردان مرحوم آخوند مثل محقق عراقی رحمه الله، محقق نائینی رحمه الله، محقق کمپانی رحمه الله، و استاد بزرگوار ما مرحوم آقای بروجردی که سالیان متمادی از محضر مرحوم آخوند استفاده کرده و از شاگردان مبرّز مرحوم آخوند بوده است در مقام تصویر جامع چه راهی را طی کرده‌اند؟ محقق نائینی رحمه الله از ابتدای امر، خود را راحت کرده و معتقد است: ما نیازی به تصویر قدر جامع نداریم.[۴۵] ولی بزرگان سه‌گانه دیگر، تصویر جامع را پذیرفته‌اند.

۲- کلام محقق عراقی رحمه الله

جامع، گاهی به صورت جامع مقولی (یا ماهوی) است، مثلًا بین زید و عَمرو و بکر و تمامی افراد انسان، جامع ماهوی وجود دارد؛ یعنی این افراد، در ماهیت واحد مشترکند و از مقوله واحدی می‌باشند و آن جامع، انسانیّت و ماهیت انسان است. ولی در ما نحن فیه، چنین جامعی نداریم. جامع ماهوی، نه تنها بین مصادیق نمازهای صحیح- مثل نماز حاضر و مسافر و متوضی و متیمم و قائم و قاعد- وجود ندارد بلکه بین اجزاء یک نماز صحیح هم وجود ندارد زیرا وحدت یک نماز، وحدت اعتباری است و چیزهایی که این وحدت اعتباریه بین آنها ملاحظه شده، از مقولات مختلف و متباین می‌باشند. بعضی از مقوله «أین» و بعضی از مقوله «فعل» و بعضی از مقوله دیگرند. و در فلسفه ثابت شده است که بین مقولات، تباین کلّی وجود دارد و امکان ندارد بین مقولات، یک جامع حقیقی و ماهوی تحقق داشته باشد.[۴۶] لذا ایشان

می‌فرماید: ما حتی در یک نماز هم نمی‌توانیم جامع ماهوی درست کنیم چه رسد به اینکه بخواهیم نمازهای متعددی چون نماز حاضر و مسافر و متیمم و غریق و ... را تحت یک ماهیت و یک مقوله درآورده و برای آنها جامع ماهوی درست کنیم، چنین چیزی ممتنع است. از جامع ماهوی که بگذریم، در مرحله پایین‌تر، به جامع عنوانی می‌رسیم. جامع عنوانی به این معناست که افرادی تحت یک عنوان جمع باشند، هرچند از نظر ماهیت و مقوله، مختلف باشند، مثل اینکه در باب نماز بگوییم: عنوان «الناهیة عن الفحشاء و المنکر» جامع بین تمام نمازهای صحیح است.[۴۷] ولی ظاهراً چنین جامعی به عنوان موضوع له لفظ صلاة نیست. مؤیّد این مطلب همان اشکالی بود که مرحوم بروجردی بر کلام مرحوم آخوند وارد کرد و ما از کلام ایشان دفع کردیم. آن اشکال این بود که اگر عنوان «الناهیة عن الفحشاء و المنکر» معنای موضوع له لفظ صلاة باشد باید آیه شریفه را این‌گونه معنا کرد: إنّ الناهیة عن الفحشاء و المنکر ناهیة عن الفحشاء و المنکر.

درحالی‌که نمی‌توان با آیه شریفه این گونه برخورد کرد. این مطلب در کلام مرحوم عراقی ذکر نشده ولی آنچه گفتیم مؤیدی است که جامع عنوانی- مثل الناهیة عن الفحشاء و المنکر- نمی‌تواند موضوع له لفظ صلاة باشد. پس جامع چیست؟ ایشان می‌فرماید: جامع، حصّه‌ای از وجودات است که نمازهای صحیح را دربر می‌گیرد. توضیح: مثلًا نمازهای فاسد را یک طرف و نمازهای صحیح را طرف دیگر قرار می‌دهیم و می‌گوییم: برای ما دو حصّه وجود دارد: یک حصّه، مشتمل بر وجودات نمازهای صحیح و یک حصّه، مشتمل بر وجودات نمازهای فاسد است. و جامع بین

نمازهـای صحیح، حصّه‌ای است که مشتمل بر نمازهـای صحیح است. همـان‌طور که جـامع بین نمازهای فاسـد، حصّه‌ای است که مشتمل بر نمازهـای فاسـد است. بنابراین بعـد از آنکه جامع ماهوی برای نمازهای صـحیح، ممتنع بود و جامع عنوانی هم موضوع له نبود- اگرچه استحاله نـدارد- جـامع بین نمازهـای صـحیح، عبارت از عنوان «حصّه‌ای از وجودات که شامل نمازهای صـحیح است» می‌باشد.[۴۸] اشکال بر کلام مرحوم عراقی به مرحوم عراقی عرض می‌کنیم: آیـا این حصّه از وجودات- که به عنوان جـامع مطرح است- عبارت از «وجود» است یا «کلّی و ماهیت» یا قسم سوم؟ قسم سوم را نمی‌توان تصور کرد بنابراین یا باید بگویید: این حصّه از وجودات، «ماهیت و کلّی» است و یا بایـد بگویید: «وجود» است. اگر بگویید: «ماهیت» است. می‌گوییم: شـما تصویر جامع ماهوی را ممتنع دانستیـد و گفتید: مقولات متباین نمی‌توانند تحت پوشـش یک ماهیت و یک مقوله قرار بگیرند. و اگر بگویید: «وجود» است. می‌گـوییم: اوّلًا: «وجود»، مساوق بـا جزئیت است. هرجـا که وجود مطرح باشـد، جزئیت و تشـخص هم همراه آن می‌باشـد. در این صورت شـما چگونه ملتزم شدید که موضوع له لفظ صـلاهٔ- مثل اسماء اجناس- دارای عمومیت است؟ به عبارت دیگر: شما از یک طرف می‌گویید: «وضع و موضوع له در صـلاهٔ، عام است». و از طرفی می‌گویید: جامع بین افراد صـحیحه، «وجود» است. درحالی‌که وجود، مساوق با جزئیت است. و جزئیت، با عمومیت معنای موضوع له قابل جمع نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۸۴

ثانیـاً: آیـا شـما، این وجـودات را وجـودِ واحـد می‌دانیـد یـا وجودات متعـدّد؟ اگر بگوییـد: این وجودات، دارای وحـدت می‌باشـند. می‌گـوییم: آیـا ماهیـات متبـاینه می‌تواننـد در وجـودْ اتحـاد داشته باشـند؟ یعنی آیـا می‌تواننـد یـک وجود داشـته باشـند؟ مگر شـما نمی‌گویید: در صـلاهٔ، ماهیات متباینه وجود دارد؟ چگونه ماهیات متباینه، در یک وجود جمع شده‌اند؟ در باب عرض و معروض- با وجود اینکه قوام وجودی عرض، به معروض است- اگر سؤال شود: آیـا برای عرض و معروض، دو وجود تحقق دارد یا یک وجود؟ بـدون تردیـد خواهیـد گفت: دو وجـود تحقق دارد، زیرا دو مـاهیت و دو حقیقت است. وجودِ جسم، یـک چیز و وجودِ عرض، چیز دیگری است و برای مـا در خـارج دو وجود است یکی وجود جسم و دیگری وجود بیـاض. به عبارت دیگر: نیاز عرض به معروض، اقتضـای انـدکاک وجودی در معروض- به‌گونه‌ای که در خـارج، فقـط یـک وجود داشـته باشـیم- را نـدارد. وقتی در باب عرض و معروض چنین است آیا در مورد مقولات مختلف- که صـلاهٔ را تشـکیل داده‌اند- می‌توان گفت: «در یک وجود، جمع هسـتند»؟ در نتیجه ناچاریـد بگوییـد: این حصّه از وجود، وجوداتِ متعـدد است. و ما می‌گوییم: اگر وجوداتِ متعـدد باشـد جامع می‌خواهد؛ زیرا نمـاز برای هریـک از وجودات- به نحو وضع عام و موضوع له خاص- وضع نشـده است. بلکه به صورت وضع عام و موضوع له عام است و شـما بایـد بین این وجودات، قدر جامعی درست کنید و هیچ جامعی نمی‌توان بین این‌ها درست کرد مگر جامع عنوانی و آن عنوان «الحصّهٔ من الوجود، المشتملهٔ علی الصحیح» است و این عنوان، خودش جامع عنوانی است.

«الحصّـهٔ من الوجـود» جزء حقیقت وجودات نیست بلکه عنوانی است که این وجودات را زیر پوشـش قرار داده است. و اگر قرار بود جامع عنوانی حلّال مشکل شما باشد، همان عنوان «الناهیهٔ عن الفحشاء و المنکر» قابل‌قبول‌تر و بهتر از این جامع عنوانی است که شما بیان کردید.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۸۵

۳- کلام محقق اصفهانی رحمه الله

ایشان ابتدا به عنوان مقدّمه می‌فرماید: سـنخه ماهیات و مفاهیم با سـنخه وجودات، سـنخه متقابل و متعاکس است. یعنی در ماهیات و

مفاهیم، هرچه ابهامْ بیشتر باشد، سعه ماهیت بیشتر است و هرچه قیود واضحه کمتر باشد، در سعه این ماهیت مؤثر است. و در مقابل، هرچه ماهیت روشن‌تر باشد و قیودش واضح‌تر باشد، از سعه و گستردگی آن کاسته خواهد شد. ولی مسئله وجودات و واقعیات، بر عکس ماهیت و متقابل با ماهیت است. در ارتباط با وجودات، هرچه وجود، ضعیف‌تر و مبهم‌تر باشد؛ نارساتر و مضیّق‌تر و محدودتر خواهد بود و هرچه روشن‌تر و بی‌ابهام‌تر باشد، سعه دایره آن بیشتر خواهد بود تا این که برسد به ذات مقدس باری‌تعالی که واجب‌الوجود است. او به لحاظ این که روشن‌تر است و به قول حاجی سبزواری: «یا من هو اختفی لفرط نوره»[۴۹] شدّت نور و شدّت وجود، گاهی آن عکس العمل را به وجود می‌آورد. درحالی‌که معنای اوّلی شدّت نور عبارت از وضوح بیشتر و روشنایی بیشتر است و واجب‌الوجود، روی همین جهت است که تمام سعه و گستردگی درباره او مطرح است، به طوری که تمامی موجودات عالم در پرتو نور وجود واجب‌الوجود می‌باشند. نتیجه این که ماهیات و وجودات، در این جهت متعاکسند. هرچه ماهیت، روشن‌تر باشد، سعه آن کمتر و هرچه مبهم‌تر باشد سعه آن بیشتر است. ولی وجود، هرچه روشن‌تر باشد سعه آن بیشتر و هرچه ضعیف‌تر باشد سعه آن کمتر است. پس از بیان مقدّمه فوق می‌فرماید: ماهیات بر دو قسمند: قسم اوّل: عبارت از ماهیات اصیله و متأصّله است. ماهیت اصیل، یعنی ماهیت به معنای حقیقی که از نظر ماهیت، هیچ نقص و کمبودی در آنها وجود ندارد، مثل

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۸۶

ماهیت انسان که عبارت از حیوان ناطق است. از خصوصیات ماهیت اصیل این است که در ذات آن، هیچ ابهامی وجود ندارد. اگر از ما راجع به ماهیت انسان سؤال کنند، می‌گوییم: حیوان ناطق. تمام ماهیت انسان، با وضوح و روشنی و بدون کم و زیاد عبارت از حیوان ناطق است. ایشان می‌فرماید: اگر بخواهد ابهامی بر این ماهیت عارض شود، این ابهام نمی‌تواند در مرحله ذات ماهیت مطرح باشد، بلکه در ارتباط با خصوصیات فردی و عوارض مشخّصه آن می‌تواند مطرح باشد، مثلًا: اگر به ما گفتند: «انسانی در خانه است». وقتی ما این انسان را با ماهیتش ملاحظه کنیم، هیچ‌گونه ابهامی برای ما وجود ندارد ولی همین انسان را اگر به لحاظ خصوصیات فردی او ملاحظه کنیم، احتمالاتی در او جریان دارد، سفید پوست بودن، سیاه پوست بودن، عالم بودن، جاهل بودن، بلندقد یا کوتاه قد بودن و .... قسم دوّم: ماهیاتی است که از آنها به ماهیات اعتباریه و غیر متأصّله تعبیر می‌شود. این‌ها عبارت از ماهیاتی هستند که از چند ماهیت، ترکیب یافته و از چند مقوله تشکیل شده‌اند، و در حقیقت ماهیات متعدد را کنار هم گذاشته‌اند و با یک وحدت اعتباری به آنها نگریسته‌اند، مثل ماهیت صلاة. صلاة، دارای ماهیت واحدی است ولی نه ماهیت اصیله بلکه ماهیت اعتباریه، زیرا اجزاء و خصوصیاتی که در تشکیل این ماهیت اعتباری نقش دارند هرکدام، یک ماهیت اصیله متأصّله‌اند و هرکدام، یک مقوله‌اند. این مقولات متباینه را شارع مقدس، با یک وحدت اعتباری به آنها نگریسته و این واحد اعتباری را موضوع برای حکم قرار داده و آثار و احکامی برآن مترتب کرده است. فرق این ماهیات اعتباریه با ماهیات اصیله، در یک جهت مهم این است که ما گفتیم: ماهیات اصیله، در ذاتشان ابهامی نیست و ابهام، همواره در ارتباط با عوارض و خصوصیات آن ماهیات است ولی ماهیات اعتباریه، در ذاتشان ابهام وجود دارد یعنی معمولًا حدود و ثغور این ماهیت واحده اعتباریه برای ما نامعلوم است. به عبارت روشن‌تر: ایشان می‌فرماید: وقتی به انسان نگاه می‌کنیم می‌بینیم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۸۷

ماهیت آن روشن و واضح است ولی وقتی به نماز- به عنوان یک ماهیت اعتباری- نگاه می‌کنیم، ملاحظه می‌کنیم ماهیت آن مبهم و غیر واضح است امّا این ماهیت، با همین ابهامی که دارد در ذهن متشرعه می‌آید. هروقت متشرعه، کلمه صلاة را می‌شنود، همین ماهیت مبهم به ذهنش می‌آید. ولی نمی‌تواند آن را بیان کند. این از قبیل «یدرک و لا یوصف» است. به‌همین‌جهت، متشرعه اگر بخواهد آن را بیان کند از راه آثارش بیان می‌کند و می‌گوید: چیزی که نهی از فحشاء و منکر می‌کند، آنچه در شبانه‌روز پنج بار خوانده می‌شود، آنچه به عنوان اساس احکام عملیه فرعیه مطرح است. و از راه این عناوین، همان ماهیت مبهم را- که در ذهن او

می‌آید- بیان می‌کند.[۵۰] سپس می‌فرماید: این ابهامی که در اینجا ذکر می‌کنیم، غیر از ابهامی است که در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۸۸

نکره وجود دارد. در نکره، مسئله تردید مطرح است. وقتی کسی به شما می‌گوید:

جاءنی رجلٌ، در این جمله کلمه «رجل» به حسب واقع ابهام نـدارد ولی با توجه به این که متکلّم، مشـخصات او را بیان نکرده است؛ روح تردیـدی در مخاطب به وجود می‌آید و مخاطب، مردّد می‌شود که آیا این رجل، زید است یا عَمرو است و یا بکر است؟ ایشان می‌فرمایـد: اسم این را ما، تردیـد می‌گـذاریم ولی ابهامی که در اینجا مطرح می‌کنیم مربوط به ذات و ماهیت است نه تردیـد انسانها در معنای صـلاهٔ. بلکه صـلاهٔ، ذاتاً ابهام دارد. سـپس می‌فرمایـد: تصور نکنید که آنچه در ارتباط با الفاظ عبادات می‌گوییم، فقط در الفاظ عبادات مطرح است بلکه این مسئله در تکوینیات هم نظائری دارد مثلًا: خمر، از اشیاء متعددی ساخته می‌شود، از خرما، انگور و ... و این‌ها از جهات مختلفی- مثـل شـکل، رنگ، شـدت اسـکار و ...- با یکـدیگر تفاوت دارنـد ولی وقتی عرف، کلمه خمر را می‌شـنود، قطعاً معنـایی به ذهنش می‌آیـد، امّا آن معنا نه انطباق بر خصوص خمر متخـذ از انگور دارد و نه انطباق بر خصوص خمر متخـذ از خرمـا دارد و نه انطبـاق بر رنـگ خـاص یا مرتبه خاصـی از اسـکار دارد. حال از عرف سؤال می‌کنیم: خمر چیست؟ عرف نمی‌توانـد توصـیف کنـد، به‌همین‌جهت آثارش را مطرح می‌کنـد و می‌گویـد: همان چیزی که مسـکر است و عقل را زایل می‌کنـد. محقق اصـفهانی رحمه الله می‌فرمایـد: در بـاب صـلاهٔ نیز مـا همین حرف را می‌زنیم. سـپس می‌فرمایـد: بعضـی از محقّقین، در نـوع مشـکّک از ماهیـات اصـیله نیز همین حرف را زده‌انـد، مثلًا در بـاب نور و وجود و امثـال این‌هـا ملاـحظه می‌کنیم که بالاترین مرتبه وجـود، عبـارت از واجب الوجـود است، بعـد نـوبت به ممکن الوجود می‌رسـد ولی در همین ممکن الوجود، مراتب متعـددی مطرح است. شـدت وجود در مجرّدات با وجود در ماهیات تفاوت دارد و در خود ماهیات نیز وجود انسان با وجود حیوان فرق دارد. ایشان می‌فرماید: بعضی از اهل فن معتقدند:

کلّی وجود مشکک، بین مراتب مختلفه‌ای از وجود، دارای یک ماهیت مبهمی است و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۸۹

به همـان ابهـامش در ذهن اسـتقرار پیـدا می‌کنـد و بایـد از طریق آثار و خواص، به آن ماهیت مبهم اشاره شود. بعـد می‌فرمایـد: این راهی که مـا طی کردیم- و غیر از این نمی‌شود طی کرد- هم برای صـحیحی مفیـد است و هم برای اعمی. یعنی صـحیحی و اعمی، معنای ماهیت صـلاهٔ را یک معنای مبهمی می‌دانند ولی فرق بین آن دو این است که صـحیحی وقتی می‌خواهد آن معنای مبهم را به وسیله آثارش بیان کند می‌گوید: چیزی است که بالفعل، ناهی از فحشاء و منکر است ولی اعمی- با توجه به اینکه نمازهای فاسد را هم داخل در آن معنای مبهم می‌دانـد- وقتی می‌خواهـد معنای مبهم صـلاهٔ را به وسـیله آثارش بیان کنـد، می‌گوید: چیزی است که اقتضای نهی از فحشاء و منکر در آن وجود دارد. در این صورت، کلمه «اقتضاء» بر نمازهای فاسد هم تطبیق می‌کند؛ زیرا در هر نماز فاسـدی هم اقتضـای نهی از فحشـاء و منکر وجود دارد ولی وجود مـانع نگذاشـته است که این اقتضـاء به مرحله علیت تـامّه و فعلیّت برسد.[۵۱] اشـکال بر کلام محقق اصفهانی رحمه الله: آیا وجداناً با شنیدن لفظ صلاهٔ، معنای مبهمی که یدرک و لا یوصف است به ذهن متشـرعه می‌آید؟ وقتی آیه شـریفه (أقیموا الصـلاهٔ) وارد شد آیا مردم، از این آیه چه چیزی فهمیدند؟ آیا معنای مبهمی به ذهن آنان آمد؟ در این صورت، آیا اگر از آنان سؤال می‌شد: «صلاهٔ چیست؟» چه جوابی می‌دادند؟ هنوز که مسئله نهی از فحشاء و منکر نیامـده بود و این‌طور نبود که (انّ الصـلاهٔ تنهی عن الفحشاء و المنکر) قبل از (أقیموا الصـلاهٔ) آمده باشد، زیرا اوّل نمی‌آیند اوصاف صلاهٔ را ذکر کننـد بعـد بفرماید: (أقیموا الصـلاهٔ). و یا وقتی (أقیموا الصـلاهٔ) آمد، هنوز خواندن پنج نوبت در شبانه روز نیامده بود. مسـئله پنج نماز یومیّه، در رتبه متأخر از (أقیموا الصلاهٔ) و در طول آن قرار داد و به عبارت دقیق‌تر: مسئله اوقات نماز، از (أقم الصلاهٔ لدلوک الشمس إلی غسق اللیل)[۵۲]

استفاده می‌شود. شما می گویید: این (أقم الصلاة) که در آیه آمده و معنایش این است که شما می‌دانید صلاة چیست و وجوب نماز را هم می‌دانید، فقط آمده‌ایم اوقات نماز را برای شما بیان کنیم و بگوییم: اوقات نماز، (لدلوک الشمس إلی غسق اللیل) است.

آیا صلاة در (أقم الصلاة) معنایش این است؟ یعنی همان چیزی که در شبانه روز پنج نوبت خوانده می‌شود. آیا مردم، آیه را این گونه معنا می کنند؟ پس (لدلوک الشمس) برای چه آمده است؟ آیا می‌توانیم بگوییم: از (أقم الصلاة) یک معنای مبهمی را می‌فهمیم؟ با چه چیزی به آن معنای مبهم اشاره کنیم؟ آیه تازه می‌خواهد اوقات صلاة را بگوید. زوال شمس تا نصف شب که وقت برای چهار نماز است در این آیه مطرح شده است. خلاصه این که ما نمی‌توانیم بگوییم: «متشرعه، از معنای صلاة، یک معنای مبهم یدرک و لا یوصف را استفاده می کنند و راه‌های معرفی آن معنا عبارت از راه‌هایی است که بعد از دستور (أقیموا الصلاة) آمده است». آیه شریفه (انّ الصلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر)[۵۳] بعد از مدتها نازل شده است و ما که طلبه هستیم تا وقتی به کفایهٔ الاصول نرسیده و حرف مرحوم آخوند را ندیده‌ایم و یا تفسیر آیه را مطالعه نکرده‌ایم این آثار به ذهنمان نمی‌آید. الآن هم که چند روزی است در این زمینه بحث می‌کنیم باز وقتی من کلمه «صلاة» را می گویم، به ذهن شما مسئله نهی از فحشاء و منکر نمی‌آید، تا چه رسد به متشرعه کوچه و بازار که اصلًا اطلاعی از این آثار و خواص نماز ندارند، ولی در عین حال، وقتی کلمه صلاة نزد متشرعه مطرح می‌شود می‌فهمند که صلاة عبادتی است که دارای اجزاء و شرایطی می‌باشد و خصوصیاتی- مثل روبه‌قبله بودن و ...- در آن معتبر است. تمام این خصوصیات، در ذهن متشرعه نقش می‌بندد. در این صورت، چگونه می‌توان گفت که جز یک معنای مبهم یدرک و لا یوصف- که با این آثار باید توصیف شود- به ذهن نمی‌آید؟ این خلاف چیزی است

که ما در خارج و در برخورد با متشرعه مشاهده می‌کنیم. در نتیجه کلام محقق اصفهانی رحمه الله با وجود جنبه‌های علمی قابل استفاده که دارد، نمی‌تواند مورد قبول باشد.

۴- کلام مرحوم آیت اللّه بروجردی

ایشان می‌فرماید: حقیقت و ماهیت صلاة، عبارت از این اعمال و افعال و اقوالی که ملاحظه می‌شود نیست. اگرچه رکوع و سجود و تکبیر و تشهد و تسلیم، به عنوان اجزاء نماز نام‌گذاری شده‌اند و معنای اجزاء این است که نماز، یک امر مرکّبی است و این‌ها هم اجزاء یا شرایط آن مرکب می‌باشند ولی واقعیت مسئله، چیز دیگری است.

واقعیت، این است که نماز، یک حقیقت و خضوع و توجّه خاصی به خداوند است که این اجزاء به منزله مواد آن شناخته می‌شوند ولی صورت، عبارت از همان خضوع و توجه خاص است و همان‌طور که در فلسفه مطرح است «شیئیت شیء، به صورت آن است نه به ماده آن»[۵۴] در نتیجه، نماز عبارت از همان خضوع خاص و توجه مخصوص است. سپس می‌فرماید: دلیل بر این مطلب، این است که اگر عنوان نماز، عنوان مرکّبی بود، مرکّب وقتی تحقق پیدا می‌کند که تمام اجزاء آن، وجود پیدا کرده باشند و اگر حتی یک جزء آن‌هم ناقص باشد، نمی‌توان گفت: مرکّب، موجود شده است. حال ببینیم آیا تعبیری را که درباره مرکبات دیگر می کنیم، درباره نماز هم می‌توانیم پیاده کنیم؟ پاسخ این سؤال، منفی است زیرا ما در باب نماز می‌بینیم از هنگام شروع تا هنگام ختم نماز عنوان صلاة را اطلاق می کنیم، مثلًا کسی که تکبیرهٔ الاحرام گفت، در موردش می گوییم: شرع فی الصلاة. در حالی که نماز، بعد از سلام تحقق می‌یابد. پس چرا گفته می‌شود: شرع فی الصلاة؟ یا اگر کسی مشغول نماز

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۹۲

است و از شما سؤال کنند که او چه می‌کند؟ جواب می‌دهید: هو فی الصلاهٔ، و صلاهٔ را ظرف برای این شخص قرار می‌دهید. یا وقتی نماز تمام شد می‌گویید: فَرَغَ من الصلاهٔ.

آیا بعد از تمام شدن نماز می‌گویید: «الآن وُجِدَت الصلاهٔ»؟ ملاحظه می‌شود که تعبیراتی که در مورد صلاهٔ بکار می‌رود با تعبیراتی که در مورد سایر مرکبات بکار می‌رود تطبیق نمی‌کند. در مرکبات دیگر، قبل از تمامیت اجزاء، هیچ‌چیزی وجود پیدا نکرده است. بلکه بعد از تمام شدن اجزاء، اوّلین آنِ مرکّب و اوّلین زمان وجود آن مرکّب آغاز می‌شود ولی در باب نماز، چنین تعبیراتی وجود ندارد.

تعبیرات مربوط به نماز، حاکی از این است که نماز یک حقیقتی ماوراء این اجزاء و شرایط است. حقیقتی است که به مجرّد گفتن تکبیر، تحقق پیدا می‌کند و سپس تا آخر نماز، ادامه می‌یابد. این‌ها همه دلیل بر این است که عنوان صلاهٔ، عنوان مرکّب نیست، زیرا تعابیری که در مورد نماز بکار می‌رود در مورد مرکّبات دیگر وجود ندارد، پس این اجزاء به منزله مواد هستند ولی حقیقت صلاهٔ عبارت از خشوع و خضوع خاص است و این خشوع و خضوع در تمامی نمازها وجود دارد. موادّ، گاهی از نظر کیفیت و گاهی از نظر کمّیت تغییر می‌کند، مثلًا رکوع معمولی و رکوع با اشاره تغییر کیفی است و نماز مسافر و حاضر تغییر کمّی است و اختلاف مواد در کیفیت و کمیت، هیچ لطمه‌ای به آن حقیقت واحد- که عبارت از خضوع خاص است و در تمامی نمازهای صحیح وجود دارد- وارد نمی‌کند. همان خضوع خاصی که در نماز چهاررکعتی است در نماز دورکعتی و حتی نماز غریق وجود دارد با این که از نظر صورت، بین نماز غریق و نمازهای دیگر تفاوت وجود دارد. سپس می‌فرماید: این خضوع خاص، فقط در نمازهای صحیح وجود دارد و در نمازهای باطل راهی ندارد.[۵۵] مؤیدی برای کلام مرحوم بروجردی:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۹۳

از تعبیراتی که در روایات وارد شده و از عنوانی که به «تکبیرهٔ الإحرام» داده شده، و کلمه «تکبیرهٔ» به «الإحرام» اضافه شده و در روایات هم می‌فرماید: «تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم»[۵۶]، معلوم می‌شود که نماز، عبارت از یک حالت احرامی خاصّ است، مانند حالت احرامی که در حج تحقّق پیدا می‌کند در حج با گفتن تلبیه و نیت حج، حقیقتِ احرام تحقق می‌یابد و این حقیقتِ احرام، تا آخر افعال حج ادامه پیدا می‌کند یعنی تا زمانی که مسئله حلق و تقصیر- به عنوان محلّل- بیاید و انسان از احرام خارج شود. در ارتباط با نماز هم، روایات این گونه تعبیر دارند: «تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم» یعنی صلاهٔ را به منزله یک احرام صغیر فرض کرده‌اند که این احرام با گفتن تکبیرهٔ الإحرام- به قصد نماز- تحقق پیدا می‌کند و انسان در حالت احرام صلاتی قرار می‌گیرد و سپس ادامه می‌یابد تا وقتی که «السلام علیکم و رحمهٔ اللّه و برکاته» بیاید و انسان را از نماز خارج کند. و همان‌طوری که احرام حج دارای محرماتی است، احرام صلاتی نیز محرماتی دارد. تکلّم، استدبار قبله، ضحک، بکاء و ... از اموری هستند که به عنوان محرمات احرام صلاتی مطرح می‌باشند. از این تعبیرات در روایات استفاده می‌شود که صلاهٔ غیر از این اعمال و افعال و اجزاء و شرایط است. صلاهٔ حقیقت دیگری است و به تعبیر ایشان این اجزاء به عنوان مادّه برای این حقیقت مطرحند و شیئیت شیء به صورت آن است نه به مادّه آن.[۵۷] بررسی کلام مرحوم بروجردی کلام مرحوم بروجردی کلام بسیار جالبی است ولی در عین حال اشکالاتی در مورد آن مطرح است: اشکال اوّل: شما که اجزاء نماز را به مواد تشبیه کردید، آیا ممکن است چیزی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۹۴

دارای ده ماده باشد و حقیقت و صورت آن به مجرّد گفتن یک ماده تحقق پیدا کند؟

شما می‌گویید: «حقیقت نماز- که عبارت از آن خضوع خاص است- به گفتن تکبیرهٔ الاحرام تحقق پیدا می‌کند و بقیه‌اش جنبه استدامه دارد». ما می‌گوییم: رکوع هم مانند تکبیرهٔ الإحرام به عنوان یک ماده در صلاهٔ دخالت دارد، چگونه می‌توان تصور کرد

بدون تحقق این مادّه بتوان نماز را محقّق دانست؟ این که شما می‌گویید: شیئیت شیء به صورت آن است نه به ماده‌اش، آیا معنای این عبارت این است که مادّه هیچ دخالتی در شیئیت شیء ندارد؟ چنین چیزی که نمی‌تواند معنای این جمله باشد. بلکه برای شیئیت شیء، هم ماده باید باشد و هم صورت، ولی آنچه اساس در شیئیت شیء است، عبارت از صورت است نه ماده. در حالی که لازمه بیان شما این است که صورت، بتواند بدون ماده تحقق پیدا کند تا شیئیت شیء هم به دنبال صورت تحقق پیدا کند.

پس یا باید شما بگویید: «عنوان ماده و صورت در کار نیست»، یا باید اشکال را بپذیرید که چگونه ممکن است رکوع و سجود- به عنوان ماده- مدخلیت داشته باشند ولی قبل از تحقق آنها، صلاهٔ تحقق پیدا کرده باشد؟ یعنی گویا در تحقق نماز، نیازی به آمدن رکوع و سجود نیست. حتی اگر گفته شود: «اگر رکوع و سجود و سایر اجزاء آمد، کشف می‌کنیم که نماز از اوّل تحقق داشته و اگر این‌ها نیامد، کشف می‌کنیم که نماز از اوّل تحقق نداشته است».

این تعبیر هم درست نیست. اجتماع موادّ، کاشف از تحقّق صورت قبل از تحقّق مواد نیست حتی اگر تمام مواد هم جمع شوند کاشفیت از این معنا ندارد که صورت قبل از مادّه تحقّق پیدا کرده است و این شاید از نظر فلسفه محال باشد چطور ممکن است صورت، قبل از ماده تحقق پیدا کند. اشکال دوّم: ما اگر از متشرعه بپرسیم: آیا نماز، غیر از این اجزاء و شرایط است و این‌ها در ماهیت دخالت ندارد و آنچه در حقیقت و ماهیت دخالت دارد همان صورت است؟ ظاهر این است که متشرعه، این معنا را تأیید نمی‌کند. بلکه اگر از متشرعه سؤال کنیم: نماز چیست؟ شروع می‌کند به بیان کردن اجزاء و شرایط و در ذهن او نمی‌آید که

نماز دارای حقیقت دیگری است. آن‌هم به کیفیتی که مرحوم بروجردی بیان کرد. پاسخ از مؤیّدی که ذکر شد: از روایت «تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم»[۵۸] دو مطلب استفاده می‌کنیم: مطلب اوّل: نماز، با وجود این که از مقولات متباین و ماهیات متضاد تشکیل شده ولی در عین حال، یک وحدت اعتباریه، حاکم بر این مقولات متباین است. همان‌طور که در کلام مرحوم محقق اصفهانی ملاحظه شد. مطلب دوّم: با توجه به این که در حال نماز، بعضی از امور برای انسان حرام است، وجود این محرمات به ضمیمه وحدت اعتباریه‌ای که حاکم بر نماز است مصحّح این مطلب شده که بگویند: «تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم». اگر گفته شود: «این تعبیر، ظهور در کلام مرحوم بروجردی دارد»، می‌گوییم:

معنایی که متشرعه از نماز در ذهن خود دارد، قرینه بر این است که معنای روایت به کیفیتی که ایشان فرموده است نمی‌باشد. علاوه بر این که روایت، ظهور در کلام مرحوم بروجردی ندارد بلکه ظهور در این دارد که یک وحدت اعتباریه در کار است و در این واحد اعتباری، یک عدّه امور، حرام می‌باشند که با شروع نماز، حرام شده و با فراغت از نماز، حلال می‌شوند. وحدت اعتباری، گاهی بین ماهیاتی است که در زمان واحد و در عرض واحد اجتماع دارند، مثل این که امور متنوع و مختلفی را کنار هم قرار داده و با نظر وحدت به آنها نگاه کرده و اسم واحدی- چون اتومبیل- بر آنها قرار دهند. و گاهی آن مرکّبی که وحدت اعتباریه برآن حاکم است، اجزائش به صورت طولی است، یعنی یکی پس از دیگری باید تحقق پیدا کند و این‌طور نیست که در عرض هم جمع شده باشند، مثل نماز. آیا این امر مجوز این نیست که وقتی «تکبیرهٔ الإحرام» را گفت، بگوییم: شرع فی

الصلاهٔ؟ یا اگر در وسط صلاهٔ بود بگوییم: هو فی الصلاهٔ؟ یا در آخر بگوییم: فَرَغَ من الصلاهٔ؟ آیا به لحاظ طولیت اجزاء و حکومت وحدت اعتباریه، مجوّزی برای این نوع تعبیرات وجود ندارد؟ یا این که حتماً باید معنای نماز را یک معنای دیگر بدانیم، غیر از این اجزاء و شرایط، آن‌وقت بگوییم: شرع فی الصلاهٔ؟ ظاهر این است که با توجه به آن ارتکاز متشرعه و به این وحدت اعتباریه و طولیت اجزاء این مرکبی که با دیدِ وحدت اعتباری به آن نگاه شده، می‌توانیم مجوّزی برای تعبیراتی که مرحوم بروجردی ذکر کرد داشته باشیم. در نتیجه، بیان مرحوم بروجردی- با وجود این که بیان جالبی است و مأنوس به ذهن می‌باشد و با تعبیرات نزدیک

است- نمی‌تواند بیان قابل قبولی باشد.

۵- کلام امام خمینی «دام ظلّه»

ایشـان ابتـدا مقـدّمه‌ای را بیـان فرموده که در آن جهـاتی مورد توجه قرار گرفته است: جهت اوّل: همان گونه که در مباحث پیرامون معنای صـحیح و فاسد ملاحظه شد، صـحّت و فساد از عوارض وجود ماهیت می‌باشـند. ماهیت، وقتی به مرحله وجود خارجی رسید، گـاهی متّصف به صـحت و گـاهی متّصف به فساد می‌شود و تا وقتی که وجود پیـدا نکرده و در مرحله تقرّر ماهوی‌اش می‌باشـد، نه اتّصـاف به صـحت دارد و نه اتصـاف به فسـاد. صـحّت و فسـاد، در تکوینیـات نیز به‌همین‌صورت است، مثلًا ماهیت یک هنـدوانه را نمی‌توان- قبل از وجود آن- معروض صـحّت یا فساد دانست. ولی زمانی که وجود پیـدا کرد می‌تواند معروض صـحت یا فساد واقع شود و از این جهت، فرقی بین مرکبـات اعتباریه- مثل صـلاۀ- با تکوینیات، وجود نـدارد. از اینجا برای ما روشن می‌شود که با توجه به این که در الفاظ عبادات، وضع عام و موضوع له عام می‌باشد؛ معانی این الفاظ عبارت از ماهیات و عناوین و کلیات- قبل از آنکه به مرحله وجود برسـند- می‌باشـد، در نتیجه، ما باید معنای صـلاۀ را قبل از آنکه به مرحله وجود برسد و صـلاحیت برای معروضـیت صحت و فساد پیدا کند، بررسی کنیم و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۹۷

در آن مرحله دنبـال موضوع له نماز بگردیم. و در حقیقت، صـحت و فساد، مربوط به یک مرحله و مسـئله تسـمیه و وضع، مربوط به مرحله دیگر است. مقام تسـمیه و وضع، مربوط به مرحله ماهیات است و صحت و فساد، مربوط به مرحله وجود خارجی است. جهت دوّم: صـحت و فساد، به معنای تمامیت و نقص نیست. تقابل صحت و فساد، تقابل تضادّ است ولی تقابل میان تمامیت و نقص، تقابل ملکه و عـدم است و این شاهد بر این است که ما نمی‌توانیم صـحت را به معنای تمامیت و فساد را به معنای نقص بگیریم بلکه تقابل بین این دو، تقابـل تضـادّ است. از اینجـا، مطلب دیگری برای مـا روشن می‌شود که به عنوان جهت سوّم در مقـدّمه امـام خمینی «دام ظلّه» می‌باشد. و آن این است که اگر تقابل میان صـحت و فساد، تقابل تضادّ باشد ما نمی‌توانیم متضادین را از امور اضافیه بشـماریم و بگوییم: این عمـل، نسـبت به فلاـن چیز صـحیح و نسـبت به فلاـن چیز باطـل است. یعنی آن‌گونه که مرحوم آخونـد در ذیل بحث صحت و فساد تصـریح کرد که صـحت و فسـاد، به اعتبـار حالاـت و اشـخاص و موارد فرق می‌کنـد و ممکن است عملی، نسبت به حـالتی صـحیح و نسـبت به حـالتی فاسـد باشـد، در تقابـل تضاد، چنین چیزی مطرح نیست. وقتی می‌گوینـد: «متضادین، قابل اجتماع نیسـتند» به این معناست که در هیچ حالتی نمی‌توانند با یکدیگر جمع شوند. اگر بین سواد و بیاض، تضادّ تحقق داشت، دیگر ممکن نیست چیزی نسبت به حالتی دارای عنوان سواد و نسبت به حالتی دارای عنوان بیاض باشد. جهت چهارم: همه اجزاء، داخل در محلّ نزاع است ولی شـرایط بر سه قسم است: قسم اوّل: شـرایطی که امکان اخـذ در متعلّق داشت و در خارج هم در متعلّق اخـذ شده بود، مثل: طهارت، ستر، اسـتقبال و .... اکثر شـرایط، از این قبیل می‌باشـند. قسم دوّم: شرایطی که امکان اخذ در متعلّق دارد ولی در متعلّق اخذ نشده است، مثل عدم وجود مزاحم اقوی در مسئله صلاۀ و ازاله، بنا بر قول کسانی که نماز را با

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۹۸

وجود امر به ازاله باطل می‌دانند. معنای بطلان صـلاۀ این است که یکی از شـرایط صـحت نماز، عدم وجود مزاحم اقوی است. قسـم سوّم: شـرایطی که امکان اخـذ در متعلّق را نـدارد و طبیعتاً اخذ هم نشده است، مثل قصد قربت به معنای اتیان به داعی امر، بنا بر نظر مرحوم آخونـد که می‌فرمایـد: قصد قربت- به معنای اتیان به داعی امر- نمی‌تواند در متعلّق اخذ شود. ما گفتیم: قسم اوّل از شـرایط،

بدون اشکال داخل در محل نزاع صحیحی و اعمی است. امّا قسم دوّم و سوّم را مرحوم نائینی خارج از محلّ نزاع دانسته و دخول آنها را- در محلّ نزاع- ممتنع دانستند ولی ما گفتیم: دخول این دو قسم- در محلّ نزاع- استحاله‌ای ندارد هرچند ظاهر این است که این دو قسم داخل در محلّ نزاع نیستند و صحیحی، این دو قسم را خارج از مسمی و موضوع له می‌داند. حضرت امام خمینی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: این جهت چهارم، ما را متوجه به این مطلب می‌کند که صحیحی می‌خواهد بگوید:

این الفاظ برای اجزاء و خصوص شرایط قسم اوّل وضع شده اگر ماهیت صلاهٔ به این کیفیت در خارج تحقق پیدا کرد، یعنی فقط اجزاء و شرایط قسم اوّل را داشت و شرایط قسم دوّم و سوّم در آن وجود نداشت نمی‌توان آن را «صلاهٔ صحیحهٔ» نامید زیرا قوام صحت نماز به قصد قربت است، که داخل در شرایط قسم سوّم بود. در نتیجه باید بگوییم: آنچه را صحیحی در مقام تسمیه معتقد است، معنایش این نیست که اگر در خارج هم وجود پیدا کرد، اتّصاف به صحت پیدا کند؛ زیرا در اتصاف به صحت در خارج، تمام اقسام شرایط دخالت دارند هرچند این شرایط- قسم دوّم و سوّم- از مقام تسمیه خارجند. حضرت امام خمینی «دام ظلّه» پس از بیان مقدّمه فوق، وارد در اصل بحث شده و می‌فرماید: الفاظی که برای مرکّبات- چه مرکّبات حقیقیه و چه مرکّبات اعتباریه- وضع می‌شوند به چند صورت می‌باشند: صورت اوّل: لفظی را که برای مرکّبی در نظر می‌گیرند، در آن مرکّب، هم موادّ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۹۹

مخصوصی را رعایت کنند و هم هیئت خاصی را در نظر گیرند، به طوری که اگر آن مواد، کمترین تغییری- به زیاده یا نقیصه- پیدا کند یا آن هیئت، کمترین تغییری پیدا کند، اطلاق لفظ برآن به صورت مجاز خواهد بود. صورت دوّم: در بعضی از موارد، مواد مخصوصی در نظر گرفته نشده ولی هیئت مخصوصی در آن ملاحظه شده است. صورت سوّم: گاهی- برعکس مورد قبل- هیئت مخصوصی در نظر گرفته نشده ولی مواد مخصوصی ملاحظه شده است. صورت چهارم: در بعضی از مرکّبات، نه مواد مخصوصی ملاحظه شده و نه هیئت خاصّی در نظر گرفته شده است بلکه به اعتبار این که این مرکّب، یک غرض خاصی را تأمین می‌کند، لفظ را به اعتبار ترتّب آن اثر وضع کرده‌اند. مثلًا «خانه» به جایی گفته می‌شود که برای سکونت مهیّا شده است. فرقی نمی‌کند که موادّ آن خشت باشد یا آجر یا سنگ و ... و هیئت آن مربع باشد یا مستطیل یا ...، این‌ها دخالتی در معنا و موضوع له ندارند. سپس می‌فرماید: چه مانعی دارد که در باب صلاهٔ نیز بگوییم: صلاهٔ، لفظی است که برای یک مرکّب اعتباری شرعی وضع شده که نه مادّه معینی- از قبیل قرائت و ...- در موضوع له آن دخالت دارد و نه هیئت معینی- مثل قیام و قعود و ...- در موضوع له آن دخالت دارد، مثل عنوان «خانه» که ملاحظه کردید. و در صلاهٔ، حتی محدودیتش به این نحو هم نیست که کسی بگوید: صلاهٔ، ماهیتی است که «إذا وجدت فی الخارج لا تنطبق الّا علی الأفراد الصحیحهٔ»، زیرا ما شرایط قسم دوّم و سوّم را خارج کرده و گفتیم: این دو قسم از شرایط، از موضوع له و ماهیت صلاهٔ خارج می‌باشند. این ماهیت حتی در نماز بدون قصد قربت و نماز مزاحم با ازاله تحقق دارد. خلاصه این که صلاهٔ، یک مرکّب اعتباری خاصی است که بر نماز مسافر، نماز حاضر، نماز ایستاده، نماز نشسته، نماز خوابیده و ... صدق می‌کند و عرف متشرعه نیز به هریک از این‌ها که مراجعه کند ماهیت صلاهٔ را در آنها می‌یابد و حکم می‌کند که مثلًا زید در حال

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۰۰

نماز خواندن است. سپس می‌فرماید: ولی در عین حال که این حرف را می‌زنیم در دو مورد با مشکل مواجه می‌شویم که یکی از آن دو قابل توجیه است ولی دیگری را نمی‌توان توجیه کرد: مورد اوّل، صلاهٔ غریق است. غریق وقتی با آن توجّه قلبی نماز می‌خواند و در ظاهر حتی قدرت اشاره به چشم و ابرو هم ندارد، چگونه می‌توان آن توجه قلبی را صلاهٔ نامید؟ ایشان می‌فرماید: در توجیه این مورد می‌توان گفت: اطلاق صلاهٔ بر صلاهٔ غریق، اطلاق حقیقی نیست بلکه به نحو مجاز و مسامحه است همان گونه که در ارتباط با صلاهٔ میت گفتیم که احتمالًا از دایره صلاهٔ بیرون است. مورد دوّم، این است که شما شرایط قسم اوّل را داخل در محل

نزاع دانسته و شرایط قسم دوّم و سوّم را از محل نزاع خارج دانستید با این که شرایطی چون طهارت- از شرایط قسم اوّل- دخالتی در کیفیت صلاهٔ ندارد، کسی که مشغول نماز است، متشرعه می گوید: «هذا الشخص یصلّی»، کجای این نوشته که «إنّه مع الطهارهٔ»؟ طهارت که دیـدنی نیست. و به عبارت علمی: در باب اجزاء- در مثل خانه و امثال آن- هرچنـد مواد و هیئت خاصـی دخالت ندارند ولی اجزاء، ملموس و محسوسـند. هر جزء و هر مادهای در نظر گرفته شود، بالاخره دیده میشود. ولی در باب شـرایط، خود شرایط، داخل در موضوع له و مسمّی نیستند بلکه تقیّدشان دخالت دارد و به تعبیر دیگر: معیّت آنها مطرح است.

ولی آیا این معیّت، از کجا احساس میشود؟ از کجا میتوان فهمیـد این صـلاهٔ با طهارهٔ است و آن دیگری بدون طهارت است تا به اوّلی بگوییم: هـذه صـلاهٔ و به دوّمی بگوییم: هـذه لیست بصـلاهٔ؟ آنچه فاقـد طهارت است- از نظر جنبه ترکیبی- چه نقصـی در آن وجود دارد؟ خلاـصه این که در بـاب اجزاء میتوانیم مسئله را تمـام کنیم ولی در بـاب شـرایط قسم اوّل، این مشـکل برای مـا پیش میآید.[۵۹]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۰۱

بررسـی کلاـم امـام خمینی «دام ظلّه» حضـرت امـام خمینی «دام ظلّه»، بـا دو اشـکالی که مطرح کردنـد نشـان دادنـد که این راه هم نمیتوانـد به عنوان تصویر جامع مطرح شود، زیرا جامعی که مستلزم این باشد که ما صـلاهٔ غریق را به صورت اسـتثناء منقطع خارج کنیم و ناچـار شویم حتی شـرایط قسم اوّل را کنار بزنیم، در حقیقت، تصویر جامع نیست. ما حتی اگر صـلاهٔ میت را خارج از عنوان صلاـهٔ بـدانیم ولی صـلاهٔ غریق را نمیتوانیم خـارج کنیم. نتیجه اقوال در ارتبـاط بـا تصویر جامع صـحیحی از آنچه گفته شـد معلوم گردید که هیچیک از اقوال مذکور نتوانست برای ما جامع روشن و خالی از اشکال را مطرح کند. بههمینجهت در اینجا ما به بحث دیگری میپردازیم و آن بحث پیرامون کبرای مسئله است یعنی ببینیم آیا اصولًا ما قدر جامع را برای چه میخواهیم؟

ما چه نیازی به قدر جامع داریم؟

اشاره

در این زمینه دو نظریه وجود دارد:

نظریه اوّل

یـک وقت هـدف ما از تصویر قـدر جامع- بنا بر قول صـحیحی- هـدفی است که مرحوم آخونـد تعقیب میکرد. ایشان، پس از ذکر لزوم تصویر جامع فرمود: صـحیحی میتوانـد تصویر جامع کند. سـپس وقتی نوبت به اعمی رسـید مواردی را بهعنوان قدر جامع ذکر کرده و همـه را مـورد اشکال قرار میدهـد و از ایـن راه، ادعـای خـود را- کـه عبـارت از وضـع الفـاظ برای صـحیح اسـت- اثبـات میکند.[۶۰]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۰۲

بررسـی نظریه مرحوم آخونـد: اگر ما مسـئله جامع را در ارتباط با این هدف دنبال کنیم جوابش این است که: اوّلًا: تصویر قدر جامع

ایشان نیز- مانند سایر تصاویر برای قدر جامع- مورد اشکال و مناقشه بود. ثانیاً: قسمت مهمّی از بحث ما در صحیح و اعم در ارتباط با حقیقت و مجاز است.

کسانی که قائل به ثبوت حقیقت شرعیه‌اند وقتی در مسئله صحیح و اعم بحث می‌کنند، این بحث بین آنان مطرح می‌شود که در این حقیقت شرعیه مستحدثه، آیا معنای حقیقی صلاهٔ، خصوص صلاتی است که منطبق بر افراد صحیح باشد یا این که معنای حقیقی صلاهٔ، معنای عامّی است که هم منطبق بر افراد صحیح است و هم منطبق بر افراد فاسد؟ پس گویا بحث صحیحی و اعمّی، بحث در حقیقت و مجاز است. آن‌وقت به مرحوم آخوند، اشکال می‌شود که: مگر تصویر جامع هم یکی از علائم حقیقت بودن است؟ ما علائم حقیقت و مجاز را بررسی کردیم، علائم حقیقت، عبارت از تبادر، عدم صحت سلب و اطّراد- با اشکالی که داشت- بود و علامت چهارمی به عنوان «تصویر جامع» برای تشخیص حقیقت از مجاز مطرح نبود. در حالی که شما تصویر جامع را برای بدست آوردن معنای حقیقی مطرح کردید و در واقع، علامتی به علائم حقیقت و مجاز اضافه کردید. بنابراین اگر بخواهیم بر مبنای کلام مرحوم آخوند پیش رویم نه تصویر جامع می‌توانیم داشته باشیم و نه تصویر جامع برای ما مفید خواهد بود.

نظریه دوّم

اگر ما قول صحیحی را از راه تبادر یا از راه صحت سلب صلاهٔ از صلاهٔ فاسده ثابت کردیم نه از راه تصویر قدر جامع، در اینجا این بحث مطرح می‌شود که: ما

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۰۳

چه‌کاره‌ایم که تصویر جامع کنیم؟ تصویر جامع را شارع و واضع باید مطرح کند. ما وقتی معنای صحیح به ذهنمان متبادر شد می‌فهمیم که شارع، یک جامعی بین افراد صحیح در نظر گرفته و لفظ صلاهٔ را برآن وضع کرده است- چون وضع عام و موضوع له عام است- ولی کدام ضرورت اقتضاء می‌کند که ما تصویر جامع کنیم؟

مگر برای ما ضرورت دارد که آنچه را شارع متصدی شده، درک کنیم؟ ما به لحاظ این که وضع عام و موضوع له عام است می‌دانیم که شارع مقدس یک جامعی را در نظر گرفته ولی آیا آن جامع کدام است؟ برای ما ضرورتی ندارد که دنبال آن بگردیم. حتی از راه آثار هم- آن‌گونه که مرحوم آخوند می‌فرماید- لازم نیست که ما آن جامع را بدست بیاوریم. ما در مقام تسمیه و وضع دخالتی نداشتیم بلکه ما از انضمام دو مطلب دریافتیم که باید جامعی در کار باشد و شارع آن جامع را در نظر گرفته است یکی از آن دو مطلب این بود که در ما نحن فیه وضع عام و موضوع له عام است و دیگر این که مقتضای تبادر، یک معنایی است که نمازهای فاسد از آن بیرون است. حال که چنین است برای ما چه ضرورتی دارد که تصویر جامع کنیم؟ سؤال: اگر ما جامع را ندانیم چیزی به ذهنمان انسباق و تبادر پیدا نمی‌کند پس چگونه می‌توانیم از راه تبادر آن معنا را بدست آوریم؟ جواب: این جهت، مانعی ندارد. در خیلی از موارد، الفاظی وجود دارد که از آنها معنایی واضح و روشن به ذهن می‌آید ولی انسان نمی‌تواند حقیقتِ آن معانی را بیان کند. البته نه به معنای این که لفظ، اجمال دارد یا در معنا ابهام وجود دارد بلکه معنا را انسان می‌فهمد ولی به حقیقتِ آن نمی‌تواند وقوف پیدا کند. مثلًا آیا لفظ «وجود» لفظ مبهمی است؟ اگر مبهم است چرا برای معنای آن اصالت قائلید؟ بنابراین ابهامی ندارد ولی در عین حال نمی‌توانیم حقیقتِ وجود را بیان کنیم. در نتیجه جامعی وجود دارد و این جامع برای شارعْ معین است و از طریق تبادر هم برای ما روشن است ولی تصویر آن برای ما ضرورتی ندارد.[۶۱]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۰۴

آیا برای صحیحی، تصویر جامع استحاله دارد؟

آنچه تـا اینجـا گفتیم بر مبنـای این بود که تصویر جامع صـحیحی، ممکن باشـد. ولی مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: ممکن است کسـی اشـکال کرده و بگویـد: تصویر جـامع برای صـحیحی غیرممکن و برای اعمّی ممکن است. اگر چنین کسـی بتوانـد ادعای خود را به اثبات برسانـد، بایـد قول اعمّی را پـذیرفت. مستشـکل می گوید: جامع بین نمازهای صـحیحه، یا امر مرکّب است و یا امر بسـیط.[۶۲] ولی هیـچ‌یک از این دو را نمی‌توان به عنوان جـامع فرض کرد. توضـیح: اگر جامع را امر مرکّب دارای اجزاء فرض کنیم دو اشـکال دارد: اوّلًا: مرکّب دارای دو حالت است. اگر اجزائش تامّ باشـد، متّصف به صـحت، و اگر ناقص باشد متّصف به فساد می‌شود. ثانیاً: مرکّب، هرچه باشـد در حـالتی صـحیح و در حالتی فاسـد است- بنا بر آنچه خود مرحوم آخونـد قبول کردنـد و از این جهت، مورد قبول هم هست- بنـابراین نمی‌توان امر مرکّبی را به عنوان جـامع بین افراد صـحیحه فرض کرد. و اگر جامع را امر بسـیط فرض کنیم، دو احتمال در آن جریان پیـدا می کنـد: احتمال اوّل: امر بسـیط، عنوان «مطلوبٌ» باشـد. این عنوان، منطبق بر نمازهای صـحیحه است. احتمال دوّم: امر بسـیط، عنوانی باشـد که نتوانیم اسم آن را ببریم ولی ملازم با عنوان «مطلوبٌ» باشـد. و احتمال سوّمی جریان ندارد. مستشکل می گوید: اگر بخواهیم جامع را عنوان «مطلوبٌ» بگیریم دارای سه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۰۵

اشـکال است: اوّلًا: در این صورت، باید کلمه «صلاهٔ» و کلمه «مطلوب» مترادف باشند، درحالی‌که بین این دو لفظ، هیچ‌گونه ترادفی در کار نیست. ثانیاً: عنوان مطلوب، بعـد از تعلّق امر، تحقّق پیـدا می کند، درحالی‌که مقام تسـمیه و وضع، قبل از تعلّق امر است. ابتدا صلاهٔ برای چیزی وضـع می‌شـود و سـپس طلب و امر به آن تعلّـق می گیرد و نمی‌توان عنوانی را که به‌واسـطه تعلّق طلب تحقّق پیـدا می کنـد در مقـام تسـمیه و مسـمّی به کار برد. ثالثاً: در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی در باب نماز- مثلًا اگر شک شود که سوره جزء نماز است یا نه؟- محققین در اینجا اصل برائت عقلیه را جاری می کننـد و حکم می کننـد که مقتضای برائت عقلی این است که سـوره برای نمـاز جزئیت نـدارد درحـالی‌که اگر معنـای نمـاز عنوان «مطلوب» باشـد نمی‌توانیم برائت عقلیه را جـاری کنیم، زیرا اگر عنوان مأمور به ما مشـخص است و شک داریم که در خارج، آیا بـدون سوره تحقّق پیـدا می کنـد یا نه؟ در اینجا شک در محصِّل و محقِّق داریم و در چنین صورتی، همه قائـل به اصالـهٔ الاشـتغال می‌باشـند و اصالـهٔ البراءهٔ را جـاری نمی کننـد. و اگر جامع را عنوانی فرض کنیم که ملازم بـا عنوان «مطلوب» است در این صورت می گوییم: اگر معنای نماز، عنوانی ملازم با عنوان «مطلوب» است، در مقام عمل بایـد یقین کنیـد که این عنوان تحقّق پیدا کرده است و به عبارت دیگر: در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، اگر نماز را بـدون سوره خوانديـد برای شـما احراز نشـده که عنوان ملازم بـا «مطلوبٌ» تحقق پیـدا کرده است بلکه در اینجـا شک در محصِّل و محقِّق دارید و در چنین موردی اصالهٔ الاشـتغال جاری می‌شود درحالی‌که بناء فقهاء بر اجراء اصالهٔ البراءهٔ است. در نتیجه، بنا بر قول صحیحی، نه جامع مرکّب امکان دارد و نه جامع بسـیط. و اگر این اشکال ثابت شود در همین‌جا قول صحیحی از اعتبار ساقط شده و ما ناچار

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۰۶

می‌شـویم قـول اعمّی را بپـذیریم. مرحـوم آخونـد کـه قائـل بـه وضـع برای صـحیح اسـت در جـواب از این اشـکال فرمـوده است: ما می گوییم: جامع، عبارت از امر بسیطی است که ملازم با عنوان «مطلوب» است. شما می گویید: در این صورت باید در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتبـاطی قائـل به اصالـهٔ الاشـتغال شویم زیرا عنوان شک در محصِّل و محقِّق پیـدا می‌شود و ما نمی‌دانیم این عنوان آیا با نماز بدون سوره تحقّق پیدا می کند یا نه؟ و در چنین موردی باید اصالهٔ الاشتغال را جاری کرد درحالی‌که مشهور که قائل به صحیح

هستند در چنین جایی اصالـهٔ البراءهٔ را جاری می کنند. مرحوم آخوند می‌فرماید: ما همین احتمال را اخذ می کنیم و درعین‌حال قائل به اصالـهٔ البراءهٔ می‌شویم. زیرا مسأله شکّ در محصِّل، غیر از ما نحن فیه است. مسأله شک در محصِّل- که مجرای اصالـهٔ الاشتغال است- جایی است که مأمور به ما، مسبّبی باشد که این مسبّب دارای وجود مستقل است و ما در ارتباط با اجزاء سبب تردید داشته باشیم. سبب هم دارای وجود مستقلی است و این گونه نیست که سبب و مسبّب، اتحاد وجودی داشته باشند. سبب و مسبّب، تلازم در وجود دارنـد و معنای تلازم در وجود این است که دو وجود در کار است یک وجود در ارتباط با سبب و یک وجود در ارتباط با مسبب. ولی وجود مسبّب، ملازم با وجود سبب است. می‌فرماید: شک در محصِّل و محصَّل، در مورد سبب و مسبّب پیاده می‌شود که یک وجودی به نام وجود مسبّب، مأمور به است و ما در اجزاء سبب تردید داشته باشیم، نمی‌دانیم که این سبب نُه جزء است یا ده جزء؟ و در حقیقت نمی‌دانیم که اگر در ارتباط با وجود سبب به نُه جزء اکتفا کنیم، مسبّب در خارج تحقّق پیدا می کند یا نه؟ اینجا به‌لحاظ این که مأمور به، مسبّب است و ما چاره‌ای نداریم که- در مقام امتثال و فراغ ذمّه- یقین به تحقّق مأمور به در خارج داشته باشیم، به‌همین‌جهت باید آن جزء

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۰۷

مشکوک از سبب را حتماً در خارج ایجاد کنیم زیرا بدون آن جزء، برای ما تحقّق مأمور به در خارج احراز نشده است. اشتغال یقینی فراغ یقینی لازم دارد. مثل این که در باب طهارات سه‌گانه در باب وضو این احتمال داده شده که آنچه در باب وضو، مأمور به است عبارت از غَسْلَتان و مَسْحَتان نیست بلکه مأمور به، عبارت از طهارت معنویه و نفسانیه‌ای است که مسبّب از این غَسْلَتان و مَسْحَتان است و آنچه که شرطیت برای نماز دارد، همان طهارت نفسانیه و معنویه است. اگر ما در باب وضو چنین حرفی را زدیم و بعد شک کنیم آیا فلان چیز برای وضو جزئیت دارد یا نه؟ شرطیت دارد یا نه؟

براساس قاعده شکّ در محصِّل، چاره‌ای جز اجرای اصالـهٔ الاشتغال نداریم. خلاصه این که شک در محصِّل، جایی است که دو وجود باشد همان‌طور که غَسْلَتان و مَسْحَتان یک وجود است و طهارت معنویه وجود دیگر است و بنا بر این قول، یک امر، متحصّل از غَسْلَتان و مَسْحَتان است. اینجا جای اصالهٔ الاشتغال است. ولی در ما نحن فیه که مسمّای صلاهٔ را یک عنوان ملازم با «مطلوب» می‌دانیم و به‌عبارت دیگر: جامع را عبارت از یک عنوان ملازم با «مطلوب» قرار می‌دهیم؛ بین جامع و نمازی که در خارج تحقّق پیدا کرده عنوان سببیت و مسبّبیت تحقّق ندارد و دو وجود نیستند بلکه جامع با نماز خارجی اتحاد وجودی دارد، همان‌طوری که کلّی طبیعی با مصادیقش از نظر وجود متّحدند به این معنا که اگر زید، در خارج وجود پیدا کرد ما نمی‌توانیم بگوییم: در اینجا دو وجود می‌باشد، یک وجود در ارتباط با انسان و وجود دیگر در ارتباط با زید و فرد انسان. معنای این که وجود طبیعی با وجود فرد متّحد است این است که ما در خارج بیش از یک وجود نداریم. مرحوم آخوند می‌فرماید: مسأله جامع با این صلاهٔ نُه‌جزئی که در خارج تحقّق پیدا می کند عنوانش عنوان محصِّل و محصَّل نیست. زیرا ما در خارج دو وجود نداریم، سببیت و مسبّبیت نداریم، بلکه آن جامع- از نظر وجود- متّحد با این صلاهٔ خارجی است. به‌همین‌جهت، اگر شما شک کردید که نماز، نُه جزء است یا ده جزء؟ این شکّ به عنوان شکّ در محصِّل مطرح نیست بلکه شکّ شما گویا در خود مأمور به است که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۰۸

آیا مأمور به، نه جزء است یا ده جزء. بنابراین، چه مانعی دارد که ما اصالهٔ البراءهٔ را جاری کنیم، در عین این که جامع را امر بسیطی می‌دانیم که ملازم با عنوان «مطلوب» است.[۶۳] بررسی کلام مرحوم آخوند: از اینجا ما می‌خواهیم مسئله را به ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی ارتباط دهیم و این امر به دو جهت است: جهت اوّل: جوابی که مرحوم آخوند، نسبت به این اشکال مطرح کرد، با حرفی که در ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی مطرح کرد، ارتباط دارد. جهت دوّم: اگرچه بحث ما در تصویر جامع- بنا بر قول صحیحی- به طول انجامید ولی می‌خواهیم از دست این بحث که «بنا بر قول اعمی چگونه می‌توان تصویر جامع کرد؟» نجات یابیم،

زیرا- همان گونه که گفتیم- اعمی یا می‌توانـد تصویر جامع کنـد و یا نمی‌توانـد. اگر بتوانـد تصویر جامع کنـد، نفعی از این تصویر جامع نمی‌برد، چون تصویر جامع، به عنوان یکی از علائم حقیقت نیست. بنابراین اگر اعمی بتواند تصویر جامع کند، دلیل بر صحت قول او نیست و این مطلب را مـا در مورد صـحیحی هم ذکر کردیم. در نـتیجه وجوهی که در کلاـم مرحوم آخونـد به عنوان تصویر جـامع برای اعمی ذکر شـده- اگرچه همه این وجوه، توسط مرحوم آخونـد مورد مناقشه قرار گرفته است- ولی ما بنا بر هر دو فرض بحث کرده و می‌گوییم: اگر این وجوه، ناتمام باشد، اثری برآن بار نمی‌شود. و اگر فرض کنیم بعضی از این وجوه تمام باشد، اعمی نمی‌تواند هیچ فایده‌ای از تصویر جامع ببرد، زیرا در این صورت، ما هم در مقابل اعمی تبادر را مطرح کرده و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۰۹

می‌گوییم: تبادر دلالت بر قول صـحیحی می‌کنـد و آیا اعمی می‌توانـد تبادر را به هم بزنـد؟ تصویر جامع، نمی‌تواند حقانیت مذهب اعمی را اثبات کند زیرا قبلًا گفتیم:

«تصویر جـامع، از علاـئم حقیقت نیست». و علاـوه بر این، تصویر جـامع چه ربطی به مـا دارد؟ مگر ما واضع هستیم که نیاز به تصویر جـامع داشـته باشـیم؟ تصویر جـامع مربوط به واضع است و ما از راه تبادر کشف می‌کنیم که یک چنین جامعی در کار بوده است و ضرورتی نـدارد که ما بـدانیم آن جامع چه چیز بوده است. در نتیجه این بحث که «آیا اعمی می‌توانـد تصویر جامع کنـد یا نه؟» هیچ ثمره‌ای نـدارد و به‌همین‌جهت ما لازم نمی‌بینیم تصاویر مختلفی که در ارتباط با جامع اعمی ذکر شده مورد بررسـی قرار دهیم، بلکه مستقیماً به سراغ ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی می‌رویم.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۱۱

ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی

اشاره

در ارتباط با ثمره نزاع بین صحیحی و اعمّی اقوالی وجود دارد که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:

نظریه اوّل [فرق در دوران بین اقلّ و اکثر ارتباطی

اشاره

قائل به این نظریه می‌گوید: اگر کسی قول صحیحی را اختیار کرد باید در دوران بین اقلّ و اکثر ارتباطی قائل به اصالهٔ الاشتغال شود و اگر قول اعمی را اختیـار کرد بایـد در چنین موردی قائل به اصالـهٔ البراءهٔ شود. این کلام، درحقیقت به این مطلب برگشت می‌کند که مسـئله دوران بین اقـل و اکثر ارتبـاطی که در کتاب اشـتغال مورد بحث قرار گرفته است، مسـئله مسـتقلّی نیست بلکه دنباله بحث صحیح و اعم است. صـحیحی حتماً قائل به اصالهٔ الاشـتغال و اعمی قائل به اصالهٔ البراءهٔ است. و اگر مسأله‌ای به این صورت، تابعیت پیدا کرد، دیگر استقلال

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۱۲

نخواهد داشت و این تالی فاسدی است که در ارتباط با ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی مطرح است.[۶۴]

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: ما ثمره نزاع صحیحی و اعمی را به این صورت قبول نداریم و معتقدیم مسأله دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی مسئله مستقلی است و هیچ‌گونه تابعیتی نسبت به مسئله صحیح و اعم ندارد. و هریک از صحیحی و اعمی- در این مسئله- از نظر دو قول آزادند می‌توانند قائل به اصالهٔ الاشتغال یا قائل به اصالهٔ البراءهٔ شوند.[۶۵] به‌همین‌جهت ما نیز مانند مشهور قائل به وضع برای صحیح هستیم و- همانند مشهور- در مسئله دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی قول به برائت را اختیار می‌کنیم. و این کشف می‌کند که مسئله اقل و اکثر ارتباطی هیچ ربطی به مسئله صحیح و اعم ندارد. در نتیجه، این ثمره که برای بحث صحیح و اعم ذکر شده است و گفته‌اند:

«صحیحی باید قائل به اشتغال و اعمی باید قائل به برائت شود»، نمی‌تواند ثمره درستی باشد. تنها در یک مورد است که ما چاره‌ای جز اصالهٔ الاشتغال نداریم و آن در مورد شک در محصِّل است.[۶۶] این بود کلام مرحوم آخوند در جواب از آن اشکال و در ارتباط با ثمره بحث صحیح و اعم که ما این دو را به هم ربط دادیم.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۱۳

کلام مرحوم نائینی

صحیحی چاره‌ای ندارد جز این که در مسئله دوران بین اقلّ و اکثر ارتباطی قائل به اصالهٔ الاشتغال شود. درحقیقت، ایشان ثمره نزاع را نسبت به صحیحی پذیرفته است. ایشان در تقریب این مطلب می‌فرماید: صحیحی معتقد است که موضوع له این الفاظ، عبارت از جامعی است که فقط بر افراد صحیحه منطبق می‌شود و این جامع را به‌طور مستقیم نمی‌تواند به دست آورد بلکه برای به دست آوردن آن یا باید سراغ علل و مصالح برود و یا از راه آثار و معلولات با آن ارتباط برقرار کند. مثل مرحوم آخوند که می‌فرمود: از راه نهی از فحشاء و منکر می‌توانیم با جامع ارتباط پیدا کنیم. نهی از فحشاء و منکر، وقتی در ارتباط با حکم مطرح شود جنبه علّیت دارد و به عنوان مصلحت مطرح است. و پی بردن از راه اثر و معلول، مثل این است که گفته شود: نماز، عبارت از چیزی است که «إن قُبِلَتْ قُبِلَ ما سِواها»[۶۷] یا نماز چیزی است که فلان مقدار از ثواب برآن مترتب است. محقّق نائینی رحمه الله می‌فرماید: چه طایفه اوّل- که از راه علّت با جامع آشنا شدند- و چه طایفه دوّم- که از راه معلول به جامع رسیدند- در مورد شک در جزئیت سوره و دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، چاره‌ای جز جریان اصالهٔ الاشتغال ندارند. زیرا کسی که از راه نهی از فحشاء و منکر با جامع ارتباط پیدا کرده، اگر در جزئیت سوره شک کند و نماز را بدون سوره اتیان کند چنانچه از او سؤال کنیم: آیا این نماز شما نهی از فحشاء و منکر می‌کند تا از این راه، با جامع مأنوس شود و جامع در خارج تحقّق پیدا کند؟ این شخص نمی‌تواند در جواب بگوید: من یقین دارم که این نماز بدون سوره موجب تحقّق همان چیزی است که من از راه نهی از فحشاء و منکر با آن ارتباط پیدا کردم. به‌همین‌جهت چاره‌ای ندارد جز این که سوره مشکوکه را در خارج- به انضمام سایر اجزاء-

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۱۴

ایجاد کند تا یقین پیدا کند این همان چیزی است که از راه نهی از فحشاء و منکر با آن ارتباط پیدا کرده است. همچنین کسی که از راه اثر و معلول، با جامع ارتباط پیدا می‌کند اگر در مورد شک در جزئیت سوره، نماز بدون سوره بخواند و از او سؤال کنیم آیا این نماز بدون سوره که احتمال جزئیت سوره در آن است همان نمازی است که «إنْ قُبِلَتْ قُبِلَ ما سواها»، و از این راه ارتباط با آن پیدا

کردیـد؟ جواب می‌دهـد: خیر. پس چاره‌ای نـدارد برای این که یقین کنـد این اثر «إنْ قُبِلَتْ قُبِلَ ما سِواها» تحقّق پیدا کرده است جز این که سوره را- که شک در جزئیّت آن دارد- در خارج اتیان کند و این معنای اصالهٔ الاشتغال است.[۶۸]

کلام امام خمینی «دام ظلّه»

از کلاـم ایشـان دو مطلب اسـتفاده می‌شود: مطلب اوّل: اگر صـحیحی بخواهـد از راه علل و مصالـح و یا از راه آثار و لوازم، به قـدر جامع راه پیدا کند، چنین شخصی باید همان‌طور که مرحوم نائینی فرمود در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی قائل به اصالهٔ الاشتغال شود. مرحوم آخوند نیز باید همین عقیده را ملتزم شود زیرا ایشان نیز از راه آثار و لوازم پی به قدر جامع برده است.[۶۹] مطلب دوّم: آن‌گونه که ما تصویر جامع کردیم- که از راه علل و مصالح و آثار نبود- لازمه‌اش این نیست که قائل به اصالهٔ الاشتغال شویم، بلکه ما می‌توانیم قائل به اصالهٔ البراءهٔ شویم. ما گفتیم: یک دسـته از مرکّبات داریم که نه مادّه معیّنی در آنها خصوصـیت دارد و نه هیئت مشخصـی در آنها درنظر گرفته شـده است بلکه این مرکّبات هم از نظر مواد آزادند و هم ازنظر هیئت. ولی به‌لحاظ این که غرض و هدف خاصی بر

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۱۵

آن مترتب می‌شود همه آن را یک مرکّب می‌دانیم، مثل عنوان «خانه» که بر مجموعه‌ای وضع شـده که غرض مسـکن بودن را تأمین می کنـد و نه از نظر مواد خصوصـیت دارد و نه از نظر هیئت. زمـانی که بـا سـنگ و چوب سـاخته می‌شـد به آن «خـانه» می گفتنـد و زمانی هم که با آهن و سیمان ساخته می‌شود به آن خانه می گویند.

تغییر هیئت آن‌هم در صـدق عنوان «خانه» نقشـی نـدارد. امام خمینی «دام ظلّه» می‌فرمایـد: نماز هم همین‌طور است که نه مادّه معینی در آن دخالت دارد و نه هیئت معین، مثل قیام و قعود و جلوس و .... بر همه این‌ها عنوان صلاهٔ، منطبق است و در این صورت اگر ما شـک کردیم که آیـا در چنین صـلاتی، علاـوه بر این که نُه جزء اعتبار دارد، جزء دهمی هم بنام سوره معتبر است یا نه؟ چرا نتوانیم اصالـهٔ الـبراءهٔ را جـاری کنیم؟ این مثـل مسـئله شـک در محصِّل- که مرحوم آخونـد فرمود- نیست. در شـک در محصِّل، دو وجود مطرح بود یکی وجود سـبب و دیگری وجود مسبّب، و امر مولا به مسـبّب تعلّق گرفته بود و ما شک می کردیم آیا سـببی که در این مسبّب اثر می کند نُه جزء است یا ده جزء؟ در اینجا اگر به سبب نُه‌جزئی اکتفا کنیم نمی‌توانیم وجود مسبّب را در خارج احراز کنیم و چون اشتغال یقینی، فراغ یقینی لازم دارد، حتماً باید آن جزء مشکوک را بیاوریم تا یقین به تحقّق مسبّب در خارج پیدا کنیم. ولی براساس مبنای ما (امام خمینی)- خصوصاً با تشبیهی که به «خانه» کردیم- این گونه نیست. در مسـئله «خانه»، دو وجود مطرح نیسـت بلکه برای آن یک وجود تحقق دارد. صلاهٔ نیز- طبق این مبنا- چیزی غیر از این اجزاء نیست.

وجودی غیر از وجود اجزاء نیست که مـا بگوییم: امر، به آن وجود تعلّق گرفته و شـک داریم آیا نماز نُه‌جزئی می‌توانـد آن وجود را محقق کند یا نه؟ تا این که سراغ اصالهٔ الاشتغال برویم. خیر، این‌گونه نیست. صلاهٔ، همین اجزاء و شرایط است.

بنـابراین، تعلّق امر به نُه جزء، مسلّم و به جزء دهم، مشـکوک است و مـا در عین حال که قائل به وضع برای صـحیح هستیم، در جزء مشکوک اصالهٔ البراءهٔ را جاری می کنیم. در نتیجه برطبق تصویر جامع ما، دیگر حرف مرحوم نائینی در اینجا پیاده نمی‌شود. ما

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۱۶

در عین این که قائل به صـحیح شدیم قائل به اصالهٔ البراءهٔ هم هستیم. توضـیح مطلب اوّل امام خمینی «دام ظلّه»: هم امام خمینی «دام ظلّه» و هم مرحوم نائینی بر این مطلب اتفاق دارند که مرحوم آخوند و کسانی که مانند ایشان می‌خواهند از راه علل و مصالح و یا از راه آثار و لوازم، با جامع ارتباط برقرار کننـد، نمی‌تواننـد در مورد شک در جزئیت، قائل به اصالهٔ البراءهٔ شوند، زیرا: اوّلًا: کسانی که

در این بحث- یعنی دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی در مسئله شک در جزئیت جزئی مثل سوره- قائل به اصالهٔ البراءهٔ هستند، براساس مبنای انحلال، این نظریه را اختیار کرده‌اند.[۷۰] آنان می‌گویند: صلاهٔ، نُه جزء مسلّم و یک جزء مشکوک دارد، و امر متعلّق به صلاهٔ، انحلال پیدا می‌کند به یک قسمت معلوم به تفصیل و یک قسمت مشکوک. مثل موارد علم اجمالی که گاهی انحلال پیدا می‌کند به علم تفصیلی و شک بدوی. در اینجا نیز هرچند اجمالًا می‌دانیم امر به صلاهٔ متعلّق است ولی این علم اجمالی انحلال پیدا می‌کند. به این صورت که تعلّق امر به آن نُه جزء- که جزئیتشان معلوم است- برای ما قطعی است. ولی نسبت به سوره شک داریم که آیا امر به آن تعلّق گرفته یا نه؟ وقتی این علم اجمالی انحلال پیدا کرد می‌گوییم:

نسبت به معلوم به تفصیل باید حکم علم تفصیلی پیاده شود و نسبت به مشکوک هم باید حکم شک پیاده شود و شک در تکلیف، مجرای اصالهٔ البراءهٔ است. حال ببینیم آیا مرحوم آخوند و امثال ایشان- که قائل به وضع برای صحیح بوده و از راه علل و مصالح یا آثار و لوازم پیش می‌روند- می‌توانند قائل به اصالهٔ البراءهٔ شوند؟ مرحوم آخوند، جامع را امری بسیط که ملازم با عنوان «مطلوب» است می‌داند و از راه نهی از فحشاء و منکر و امثال آن با چنین جامعی ارتباط برقرار می‌کند. اگر کسی جامع را به این صورت بداند، حتماً مأمور به او همین عنوان بسیط است. و همین امر سبب می‌شود که مسئله، از انحلال جدا شود، زیرا ماهیت انحلال، در مورد مرکّب

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۱۷

تحقق پیدا می‌کند و اگر مسئله ترکیب کنار رود و مأمور به، عنوان بسیطی که ملازم با «مطلوب» است باشد، چگونه می‌توانیم دلیل برائت را در آن پیاده کنیم؟ از چه راهی می‌توان انحلال را در آن پیاده کرد؟ انحلال، فرع ترکّب است و با بساطت سازگار نیست. در اینجا اشکالی به مرحوم آخوند متوجه می‌شود و آن این است که: از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که مسئله اصالهٔ الاشتغال، در مورد شکّ در محصِّل پیاده می‌شود و شک در محصّل در جایی است که دو وجود در کار باشد امام خمینی «دام ظلّه» و محقّق نائینی رحمه الله گویا به مرحوم آخوند اشکال می‌کنند که مسئله اصالهٔ الاشتغال، منحصر به این مورد- شک در محصِّل که در آن دو وجود مطرح باشد- نیست بلکه طبق مبنای خود شما اگر دو وجود هم مطرح نباشد باید اصالهٔ الاشتغال را پذیرفت، زیرا شما در اینجا مسئله شک در محصِّل را مطرح نمی‌کنید. نماز این گونه نیست که مثل طهارات سه‌گانه، احتمال دو واقعیت در آن جریان داشته باشد و اگر هم داشته باشد شما چنین احتمالی را ندادید، پس چرا دایره اصالهٔ الاشتغال را منحصر به شک در محصّل کردید؟ نه، روی مبنای خود شما- با این که شک در محصِّل نیست- باید اصالهٔ الاشتغال را جاری کرد زیرا مأمور به، عنوان بسیط است و این عنوان بسیط، باید حتماً در خارج محقّق شود و در عنوان بسیط، انحلال تعقّل ندارد و مبنای برائت هم مسأله انحلال است و در اینجا انحلالی در کار نیست تا شما بتوانید قائل به برائت شوید.[۷۱] دفاع از مرحوم آخوند: کسانی که مثل مرحوم آخوند می‌گویند: مأمور به، عنوان بسیط است، حال یا عنوان «مطلوب» و یا عنوانی که ملازم با «مطلوب» و یا چیز دیگر است، به نظر اینان این عنوان بسیط، با مرکّبی که در خارج تحقق پیدا می‌کند اتّحاد وجودی دارد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۱۸

توضیح: آنچه ما در خارج می‌بینیم، مرکّبی است که از مقولات مختلف تشکیل شده است. و آن بسیطی که معنای نماز و مأمور به مولا می‌باشد، به اعتراف خود مرحوم آخوند، وجودی جدای از وجود آن مرکّب ندارد[۷۲] و مسئله تعدّد وجود و سبب و مسبّب مطرح نیست. و بدون تردید، این‌ها یک وجودند. ممکن است کسی بگوید: چگونه می‌شود یک بسیط- در کمال بساطت- با یک مرکّب از اجزاء و مقولات متباین، اتّحاد وجودی- مثل اتحاد بین انسان و زید- داشته باشند؟ از کلام امام خمینی «دام ظلّه» و مرحوم نائینی استفاده می‌شود که این دو بزرگوار در معقولیت این مطلب مناقشه نکرده‌اند و الّا حق این بود که از همین راه به مرحوم آخوند اشکال کنند و بگویند: شما از طرفی مسمّی را بسیط می‌دانید و از طرفی معتقدید: همین‌که در خارج تحقّق پیدا کرده نماز

است. چگونه می‌شود بسیط بـا مرکّب اتحاد وجودی داشـته باشـند؟ حال می گوییم: اگر بسـیط با مرکّب، اتحاد وجودی دارنـد چرا نتوانیم انحلاـل را تصور کنیم؟ مـا همـان انحلاـلی را که در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی، مبنای اصالـهٔ البراءهٔ بود در اینجا پیاده می کنیم. به عبارت دیگر: به نظر ما فرقی نمی کنـد که کسـی- مثل امام بزرگوار «دام ظلّه»- نماز را مسـتقیماً امر مرکّبی بدانـد یا این که- مانند مرحوم آخوند- آن را امر بسـیطی بداند که با مرکّب اتحاد وجودی پیدا کرده است. اگر امر بسـیطی با مرکّب متّحد باشد چرا انحلاـل جریان نداشـته باشـد؟ بنابراین، ما می‌توانیم از مرحوم آخونـد دفاع کرده و بگوییم: ایشان با وجود این که موضوع له را بسیط می‌داند ولی می‌تواند در مسئله دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی قائل به اصالهٔ البراءهٔ شود.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۱۹

نـتیجه بحـث: از آنچـه گفتـه شـد نـتیجه گرفتـه می‌شـود که این ثمره‌ای که بر بحث مـترتب کردنـد باطـل است، زیرا همـان‌طور که صحیحی- طبق مبنای امام خمینی «دام ظلّه» در تصویر جامع- می‌تواند در مسـئله دوران امر بین اقلّ و اکثر قائل به اصالهٔ البراءهٔ شود، مرحوم آخونـد نیز- با وجود این که مسئله بساطت را مطرح کرد- می‌توانـد در آن بحث قائل به اصالـهٔ البراءهٔ شود. در نتیجه مسـئله برائت و اشـتغال در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، مبتنی بر مسـئله صـحیح و اعم نخواهـد بود. و صـحیحی- در اینجا- در مسـئله دوران بین اقـل و اکثر ارتبـاطی آزاد است، همـان‌طور که اعمی هم آزاد است و هرکـدام می‌تواننـد قائـل به اصالـهٔ البراءهٔ یـا قائل به اصالهٔ الاشتغال باشند.

نظریه دوّم در ارتباط با ثمره بحث صحیح و اعم

اشاره

این ثمره، اگر تمام باشد در قسـمت عمده‌ای از فقه جریان خواهد داشت و اگر مانند ثمره اوّل ناتمام بود، بحث صـحیح و اعم بدون ثمره خواهـد بـود. لـذا ایـن ثمره خیلی مهـم اسـت. گفتـه شـده است: صـحیحی در صـورت شـک در جزئیت و عـدم جزئیت چیزی نمی‌تواند- برای رفع جزئیت- به اطلاقات لفظیّه تمسک کند ولی اعمی می‌تواند.

همان‌طور که اگر مولا گفت: «أعتق رقبـهٔ» و شـما شک کردید آیا قید ایمان هم در رقبه دخالت دارد یا نه؟ به مقتضای اطلاق «أعتق رقبـهٔ» و اصالهٔ الاطلاقی که در اینجا حاکم است، حکم می‌کنید به این که تمام متعلّق تکلیف، عتق رقبه است و قید دیگری در متعلّق تکلیف دخـالت نـدارد. حـال اگر اعمی شـک کنـد که آیا سوره، جزء صـلاهٔ است یا نه؟ در این صورت می‌توانـد به اطلاق (أقیموا الصـلاهٔ) تمسک کنـد. البته تمسک به اطلاق در صورتی است که شـرایط تمسک به اطلاق- یعنی مقـدمات حکمت- تحقق داشـته باشد، یعنی مولا در مقام بیان باشد و قرینه‌ای بر تقیید اقامه نکرده باشد و قدر

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۲۰

متیقنی در مقام تخاطب نباشـد.[۷۳] در این صـورت، اعمی می‌گویـد مأمور به عبـارت از صـلاهٔ است و مـا برای این صـلاهٔ، قیود و اجزائی را از خارج استفاده کرده‌ایم ولی نسبت به جزئیت سوره شک داریم که آیا دخالت دارد یا دخالت ندارد؟ در این صورت به اطلاق (أقیموا الصـلاهٔ) تمسک می‌کنیم و حکم به عـدم وجوب سوره می‌نماییم. بله، اگر اعمی برای ارکان نماز- به عنوان جامع در مسـمّای نمـاز- مـدخلیت قائـل بود، لاـزمه‌اش این است که اگر مـا در یک جزئی- به عنوان رکنیت- تردیـد داشـته باشـیم نتوانیم به اطلاـق (أقیموا الصـلاهٔ) تمسک کنیم زیرا نمازی که این محتمل الجزئیـهٔ با وصف رکنیت را نـدارد نمی‌دانیم آیا صـلاهٔ برآن اطلاق می‌شود یـا نه؟ پس اعمی هم در رابطه بـا ارکـان- اگر ارکـان را به عنوان جـامع و مسـمّی معین کنـد- در صورتی که پـای احتمـال

رکنیت این محتمل الجزئیهٔ در کار باشد، نمی‌تواند به اطلاق (أقیموا الصلاهٔ) تمسک کند ولی در غیر ارکان- مثل سوره و ...- راه تمسک به اطلاق برای او باز است. ولی صحیحی اگر احتمال جزئیت چیزی را بدهد نمی‌تواند- برای دفع این احتمال- به اطلاق (أقیموا الصلاهٔ) تمسک کند، زیرا برای تمسک به اطلاق باید قبل از مقدمات حکمت عنوان مطلق را احراز کرد. باید ابتدا عنوان رقبه را احراز کنیم و پس از آن به اطلاق «أعتق رقبهٔ» تمسک کنیم. همان گونه که در مورد عموم، وقتی مولا می‌گوید: «أکرم کلّ عالم»، ما در جایی می‌توانیم به عموم تمسک کنیم که عالم بودن زید را احراز کرده و در وجوب اکرام او شک داشته باشیم و اگر در عالم بودن زید تردید داشته باشیم نمی‌توانیم به عموم «أکرم کلّ عالم» تمسک کنیم زیرا این تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام است و چنین چیزی جایز نیست. آنچه در بحث عام و خاص مورد بحث قرار گرفته، تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصِّص است ولی تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام را هیچ‌کس تجویز نکرده و راهی هم برای تجویز آن وجود ندارد، زیرا تمسک به هر دلیلی فرع احراز موضوع آن دلیل است و اگر

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۲۱

موضوعِ دلیل، مشکوک باشد و ندانیم آیا موضوع، تحقق دارد یا نه؟ تمسک به دلیل جایز نخواهد بود. در باب مطلق هم همین‌طور است. تمسک به اطلاق «أعتق رقبهٔ» در صورتی جایز است که رقبه بودن احراز شده و ما شک در اعتبار قید ایمان- زاید بر عنوان رقبهٔ- داشته باشیم و ندانیم آیا قید ایمان، در حکم دخالت دارد یا نه؟ ولی در جایی که اصل رقبه بودن، مورد تردید ماست و احتمال می‌دهیم این شخص، حرّ باشد همان گونه که احتمال رقبه بودن او را نیز می‌دهیم، در اینجا نمی‌توانیم به اصالهٔ الاطلاق تمسک کرده و از «أعتق رقبهٔ» استفاده کنیم. صحیحی- در ما نحن فیه- در ارتباط با (أقیموا الصلاهٔ) همین حکم را دارد، زیرا او نمی‌داند که آیا بر نماز بدون سوره، عنوان صلاهٔ اطلاق می‌شود یا نه؟ زیرا صحیحی برای تمام اجزاء- رکن و غیر رکن- در مسمّی و موضوع له مدخلیت قائل است به گونه‌ای که اگر یکی از این اجزاء کنار رود- هرچند غیر رکن باشد- عنوان صلاهٔ صدق نمی‌کند. و همین‌طور شرایط قسم اول- که داخل در محلّ بحث بود- مثل طهارت و استقبال و ستر و امثال این‌ها، اگر کنار بروند عنوان صلاهٔ، صدق نمی‌کند. حتی اگر یکی از این شرایط کنار برود. در نتیجه اگر صحیحی شک کند در این که آیا سوره جزئیت دارد یا نه؟ جایز نیست به (أقیموا الصلاهٔ) تمسک کند هرچند مقدّمات حکمت در مورد (أقیموا الصلاهٔ) وجود داشته باشد، ولی اعمّی- در غیر ارکان- می‌تواند به (أقیموا الصلاهٔ) تمسک کند و همان‌طور که در «أعتق رقبهٔ»- برای عدم مدخلیت قید ایمان- به اطلاق رجوع می‌شد اینجا نیز- برای عدم مدخلیت سوره- به (أقیموا الصلاهٔ) رجوع می‌کند. این ثمره، اهمیت بسیاری دارد و مورد قبول مرحوم آخوند قرار گرفته است به خلاف ثمره قبلی که مورد انکار ایشان قرار گرفت و حق هم با ایشان بود.[۷۴]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۲۲

اشکالات بر ثمره دوّم

بر این ثمره، سه اشکال وارد شده است که اگر بتوانیم از آنها جواب دهیم، توانسته‌ایم ثمره بسیار مهمی را حفظ کنیم و اگر نتوانیم، بحث صحیح و اعم ثمره‌ای نخواهد داشت جز مثال نذر- که مرحوم آخوند مطرح کرده است- و این هم نمی‌تواند به عنوان ثمره یک مسئله اصولیه مطرح شود. اشکال اوّل: وقتی به فقه مراجعه می‌کنیم می‌بینیم در باب تمسک به اطلاق، فرقی بین صحیحی و اعمّی نیست و همان‌طوری که اعمّی، تمسک به اطلاق می‌کند، صحیحی نیز به اطلاق تمسک می‌کند، خصوصاً در باب صلاهٔ. در آنجا روایتی داریم به نام صحیحه حمّاد- که شاید مفصّل‌ترین روایت وسائل باشد- مورد روایت این است که شخصی خدمت امام صادق علیه السلام شروع به خواندن نماز کرد و نماز دست و پا شکسته‌ای بجا آورد. امام علیه السلام فرمود: چقدر زشت است که

یک مسلمانی هفتاد سال عمر کرده باشد و نتواند یک نماز صحیح بجا آورد، سپس خود حضرت به نماز ایستاده و از اوّل تا آخر نماز را به او یاد دادند.[۷۵] روایت حمّاد در باب صلاهٔ خیلی مورد استفاده قرار می گیرد. در مواردی که شک شود آیا فلان چیز جزئیت دارد یا نه؟ می گویند:

مراجعه می کنیم به صحیحه حمّاد، اگر صحیحه حمّاد، تعرّضی نسبت به آن نداشت از اطلاقش استفاده می کنیم که این چیز مدخلیت ندارد. مثل این که شک کنیم آیا استعاذه در نماز- قبل از فاتحه- وجوب دارد یا نه؟ مراجعه می کنیم به صحیحه حمّاد. مستشکل می گوید: ما در ارتباط با مراجعه به صحیحه حمّاد، هیچ فرقی بین صحیحی و اعمّی ملاحظه نمی کنیم. هر دو برای رفع جزئیت مشکوک الجزئیهٔ و شرطیت مشکوک الشرطیهٔ به این روایت استدلال می کنند. بنابراین، ثمره‌ای که شما ذکر کردید خلاف واقعیتی است که در فقه ملاحظه می‌شود.[۷۶]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۲۳

پاسخ اشکال اوّل: به نظر ما این اشکال قابل قبول نیست، زیرا آن مطلبی که ملاک بود بر این که صحیحی نتواند به اصالهٔ الاطلاق تمسک کند، ملاک متزلزلی نبود که ما بتوانیم از آن دست برداریم بلکه آن مطلب براساس یک مبنای محکم و غیر قابل تزلزلی بود. توضیح: ما به مستشکل می گوییم: شما می گویید: تمسک به اطلاق در شبهه مصداقیه خودِ مطلق جایز است یا می گویید: تمسک صحیحی به اطلاق، از قبیل تمسک به مطلق در شبهه مصداقیه خودش نیست؟ اگر بگویید: تمسک صحیحی به اطلاق، از قبیل تمسک به مطلق در شبهه مصداقیه خود مطلق نیست. می گوییم: شما نمی‌توانید چنین چیزی بگویید، زیرا صحیحی، اگر در شرایط قسم دوّم و سوّم بگوید: «این‌ها در مسمّی و موضوع له مدخلیتی ندارد»، حرفی نیست ولی در ارتباط با تمام الاجزاء و شرایط قسم اوّل- که اکثریت شرایط را تشکیل می‌دهد- می گوید: «تمام این‌ها دخالت در مسمی دارند. به گونه‌ای که اگر یک شرط یا یک جزء کنار رود، اسم صلاهٔ و عنوان صلاهٔ تحقق ندارد».

پس کسی نمی‌تواند بگوید که مسئله تمسک صحیحی به مطلقات غیر از تمسک به مطلقات در شبهه مصداقیه خود مطلقات است. و اگر بگویید: تمسک به عام و مطلق، در شبهه مصداقیه خودش جایز است، می گوییم: اوّلًا: این مطلب از نظر علمی درست نیست. ثانیاً: هیچ‌کس قائل به این معنا نشده است که در مورد شک در عالمیت زید بتوانیم به عموم «أکرم کلّ عالم» تمسک کرده و اکرام او را بر خود لازم گردانیم و یا در مورد شک در رقبه بودن زید به اطلاق أعتق رقبهٔ تمسک کرده و عتق او را جایز بدانیم. چنین چیزی امکان ندارد، زیرا قبل از انطباق حکم عتق رقبه، لازم است موضوع آن- که رقبه بودن است- احراز شود. بنابراین عدم جواز تمسک به اطلاق برای صحیحی روی پایه محکمی است و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۲۴

جای تردید و انکار در آن نیست. حال بیاییم در فقه و بررسی کنیم ببینیم آیا واقعاً جایی صحیحی تمسک به اطلاق کرده است؟ اوّلًا: برای ما روشن نیست که صحیحی تمسک به اطلاق کرده باشد. ثانیاً: اگر صحیحی تمسک به اطلاق کرده باشد شاید، مبنای خود را فراموش کرده است. و الّا با توجه به مبنای خودش در اصول و این که صحیحی است دیگر به خودش اجازه نخواهد داد که به اطلاق (أقیموا الصلاهٔ) تمسّکی داشته باشد. پس در صورت تمسک صحیحی به اطلاق، ما باید عمل او را توجیه کنیم، زیرا مبنایش قابل تزلزل نبود. باید بگوییم: «این شخص، فراموش کرده که در اصولْ صحیحی است و صحیحی نمی‌تواند تمسک به اطلاق داشته باشد». امّا مسئله صحیحه حمّاد، غیر از چیزی است که ما در ارتباط با آن بحث می‌کنیم زیرا بحث ما در اطلاقِ لفظی است ما می‌خواهیم ببینیم آیا صحیحی می‌تواند از اطلاق (أقیموا الصلاهٔ) استفاده کند یا نه؟ ولی در صحیحه حمّاد، اطلاق لفظی وجود ندارد، بلکه آنچه در صحیحه حمّاد است اطلاق مقامی است. اطلاق مقامی به این معناست که اگر مولا- در یک مقامی درصدد بیان اجزاء و شرایط و معرفی آنها بود و ما ملاحظه کردیم که قسمتی از اجزاء و شرایط را متعرض شده و قسمت دیگر را

مطرح نکرد، این سکوت در مقام بیان به عنوان اطلاق مقامی قابلیت تمسک دارد. قابلیت تمسک آن تا این حدّ است که مرحوم آخوند در کفایه در مسئله قصد قربت- به معنای اتیان به داعی امر- می گوید: قصد قربت نمی‌تواند پایش را در متعلّق امر بگذارد و حتی مولا از طریق دو امر هم نمی‌توانـد مسئله قصد قربت را در دایره متعلّق امر بیاورد، سپس می‌فرماید: بلی اگر یک اطلاق مقامی وجود داشته باشد ما می‌توانیم به این اطلاق مقامی تمسک کرده و بگوییم: قصـد قربت در فلان چیز اعتبار نـدارد. اطلاق مقامی به این کیفیت است که گاهی مولا- بدون این که مسئله امر و نهی و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۲۵

تکلیف در کـار باشـد- در مقـام این برآمـده که اجزاء و شـرایط مـأمور به را مشـخص کنـد مثـل این که امام صادق علیه السـلام در صحیحه حمّاد کاری به امر نـدارد بلکه می‌خواهد نماز را بیان کند، مأمور به را مشخص کند. اگر مولا در مقام بیان اجزاء و شـرایط باشـد و ما مشاهده کردیم که مسائلی را به عنوان اجزاء و شـرایط مطرح کرد و مثلًا اسـمی از سوره نیاورد و یا در مقام عمل سوره را اتیان نکرد ما از این اطلاق در مقام بیان می‌توانیم اسـتفاده کنیم که سوره جزئیت نـدارد و این اسـتفاده، اختصاصـی به اعمّی ندارد و هر کسـی- چه صـحیحی و چه اعمّی، چه در ارتباط با اجزاء چه شـرایط قسم اوّل یا قسم دوّم یا قسم سوّم- می‌توانـد از اطلاق مقامی اسـتفاده کنـد. پس اشـکال این مستشـکل، خـارج از محـلّ بحث ماست. بحث ما در ارتباط با اطلاق لفظی است و ایشان پای اطلاق مقامی را به میان آورد. و اطلاق مقامی هم می‌تواند مورد تمسک صحیحی واقع شود هم مورد تمسک اعمی. اشکال دوّم: مستشکل می گویـد: ما قبول داریم صـحیحی نمی‌توانـد به اطلاق تمسک کنـد و اعمی می‌توانـد به اطلاق تمسک کنـد، ولی آیا کدام اطلاق مورد بحث است؟ حتماً اطلاقی مورد بحث است که شـرایط تمسـک به اطلاـق- یعنی تمامیت مقـدّمات حکمت- در ارتباط با آن وجود داشـته باشـد. در حالی که ما در هیـچ لفظ مطلقی از الفاظ عبادات در کتاب و سـنت نـداریم که شـرایط تمسک به اطلاق در مورد آن وجود داشـته باشد. مثلًا در قرآن بارها (أقیموا الصـلاة) ذکر شده است ولی این (أقیموا الصـلاة) در مقام بیان نیست بلکه به نحو اجمـال می‌خواهـد حکم وجوب صـلاة را بیان کنـد. به عبارت دیگر: (أقیموا الصـلاة) در مقام بیان ایجاب صـلاة به نحو اجمال است، ولی این که آیا صلاة چیست و مأمور به در این آیات کدام است؟

(أقیموا الصلاة) ها در مقام بیان ماهیت و تفصیل متعلّق امر نیستند. در (آتوا الزکاة) هم مسئله به‌همین‌صورت است. خلاصه این که ما اگر در الفـاظ عبادات در کتاب و سـنت حتی یک لفظ مطلقی داشتیم که شـرایط تمسک به اطلاق در آن وجود داشت می‌توانستیم بگوییم: بین

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۲۶

صحیحی و اعمّی، فرق وجود دارد ولی صغرای این مسئله منتفی است و ما حتی یک مورد برای آن پیدا نمی‌کنیم.[۷۷] پاسخ اشکال دوّم: این اشـکال، معنـایش این نیست که شـما ثمره را قبول نداریـد بلکه معنـایش این است که این ثمره، مصـداق نـدارد. به عبارت دیگر: شـما کبرای این مسـئله را پذیرفته‌اید که صحیحی نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند و اعمی می‌تواند ولی می گویید: «این مسئله صغری نـدارد». و پیـدا نشدن صـغری، ربطی به مسأله ترتب ثمره ندارد و ثمره در جای خود محفوظ است هرچند مصداقی برای آن پیـدا نشـود. ولی به نظر می‌رسـد این حرف درست نیست. چگـونه می‌توانیم کـبرایی را برای مسـئله مطرح کنیم در حـالی که نتوانیم حتـی یـک عـدد صـغری برای آن پیـدا کنیم؟ این چه ثمره عملیه‌ای می‌شـود؟ چگونه می‌شود بحثی بـا این دامنه وسیع، هیـچ ثمره عملیـه‌ای نداشـته باشـد؟ به‌همین‌جهـت مـا بایـد ایـن اشـکال را بررسـی کرده ببینیم آیـا واقعیت همین است؟ اوّلًا: به این مستشـکل می گوییم: الفـاظ عبـادات، منحصـر به صـلاة نیست که شـما در قرآن موارد زیـادی از (أقیموا الصـلاة) را ملاحظه کردیـد و گفتیـد: هیـچ‌یک از این‌ها در مقام بیان نیست. محلّ نزاع صـحیحی و اعمی منحصـر به لفظ صـلاة نیست بلکه همه الفاظ عبادات محلّ بحث است حتی عباداتی که وجوب غیری و جنبه شـرطیت دارد. ثانیاً: این حرف شـما ممکن است از نظر عقلا مورد قبول نباشـد. آیا شـما

تمام روایات در باب عبادات را با دقّت بررسی کرده‌اید و ملاحظه کرده‌اید که در هیچ‌یک از آنها اطلاقی وجود ندارد؟ خصوصاً در باب حجّ با آن گستردگی که دارد و گاهی یک روایت آن یک هفته وقت انسان را می‌گیرد تا به مفاد آن پی ببرد. آیا شما همه این

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۲۷

روایات را دیده‌اید و حتی در یک مورد آن به لفظ مطلقی که شرایط تمسک به اطلاق در آن باشد برخورد نکرده‌اید؟ این ادعای بزرگی است. شاید از یک نفر به صورت عادی محال باشد که بتواند یک چنین بررسی کاملی را انجام دهد و شاید اگرچند نفر هم جمع شوند نتوانند یک چنین تتبع کاملی در ارتباط با روایات داشته باشند. ثالثاً: ما که در مقابل شما ادعائی نداریم ولی همین قرآن را ملاحظه می‌کنیم. شما می‌گویید: «در (أقیموا الصلاة) اطلاق وجود ندارد»، می‌گوییم: قبول داریم ولی در آیه وضو چرا اطلاق وجود نداشته باشد؟ آیه وضو می‌فرماید: (یا ایّها الّذین آمنوا إذا قُمْتُمْ إلی الصلاة فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق و امسحوا برءوسکم و أرجلکم إلی الکعبین)[۷۸]، این وضو که عبارت از غَسْلَتان و مَسْحَتان است و آیه آن را بیان می‌کند حال اگر ما در (فاغسلوا وجوهَکم) شک کردیم که آیا غسل الوجه باید از بالا به پایین باشد یا از پایین به بالا؟ اگر از روایات قطع نظر کنیم، چرا نتوانیم به اطلاق («فاغسلوا وجوهکم) تمسک کنیم؟ می‌گوییم: (فاغسلوا وجوهَکم) مثل این است که شما به فرزند خود می‌گویید: برو لب حوض و صورتت را بشوی. او به هر طریقی دلش خواست صورتش را می‌شوید، از بالا به پایین یا از پایین به بالا یا از وسط. اطلاق آیه نیز به‌همین‌صورت است. هرچه دلیل مقیّد داشته باشیم اخذ می‌کنیم ولی اگر دلیل مقیّد نداشته باشیم چه اشکالی دارد که این اطلاق را مورد تمسک قرار دهیم؟

اتفاقاً در مباحث وضو در بسیاری از موارد از آیه وضو به عنوان دلیل استفاده می‌شود.

آیا وضو از الفاظ عبادات نیست؟ آیا در قرآن نیست؟ آیا تمسک به اطلاق در آن جایز نیست؟ همچنین در آیه تیمم که می‌فرماید: (فتیمّموا صعیداً طیّباً)[۷۹] و بعد هم تیمم را معنا می‌کند و می‌فرماید: (فامسحوا بوجوهکم و أیدیکم منه)[۸۰] ماهیت تیمم مسح

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۲۸

صورت و دست‌ها است و ما در موارد شک، به همین اطلاق (فامسحوا بوجوهکم و أیدیکم منه) تمسک می‌کنیم. این از نظر اطلاق، چه کمبودی دارد؟ در مثل آیه صوم نیز شرایط تمسک به اطلاق وجود دارد، آیه صوم می‌فرماید:

(یا ایّها الّذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم ...)[۸۱] این آیه چه فرقی با (أحلّ اللّه البیع)[۸۲] دارد که فقها و مرحوم شیخ انصاری، در سرتاسر مکاسب به آن استناد می‌کنند؟ کسی نیامده در آنجا مناقشه کند که (أحلّ اللّه البیع) در مقام بیان نیست بلکه گفته‌اند: آنچه مورد امضای خداوند است، البیع است زیرا «أحلّ» به معنای «أحلّ وضعی» یعنی «أمْضی» است، بنابراین خداوند «البیع» را امضاء کرده و دیگر نفرموده: «البیع، در صورتی مورد امضاست که ایجاب آن عربی باشد یا دارای ایجاب و قبول باشد». بنابراین شامل معاطات هم می‌شود. و همچنین سایر مباحثی که در باب بیع مطرح است. آیا فرقی بین (أحلّ اللّه البیع) و (کتب علیکم الصیام) وجود دارد؟ آیا (أحلّ اللّه البیع) در مقام بیان است ولی (کتب علیکم الصیام) این گونه نیست؟ آیا مجرّد این که بیع، معامله است و یک معنای عقلائی غیر شرعی است ولی صوم یک معنای شرعی است سبب می‌شود که (أحلّ اللّه البیع) در مقام بیان باشد ولی (کتب علیکم الصیام) در مقام بیان نباشد؟ این فرق، دخالتی در جهت مورد بحث ما ندارد. جهت مورد بحث ما این است که شرایط تمسک به اطلاق- که مهم‌ترین آنها این است که متکلم در مقام بیان باشد- روی چه حسابی در (أحلّ اللّه البیع) وجود داشته و در (کتب علیکم الصیام) وجود نداشته باشد؟ بلکه چه‌بسا بتوان گفت: (أحلّ اللّه البیع) در مقام بیان نیست، زیرا در مقابل (و حرّم الربا) قرار گرفته که به ذهن انسان می‌آید خداوند به طور اجمال می‌خواهد حکم به حلیت و نفوذ بیع در مقابل ربا بنماید و در مقام بیان این مطلب

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۲۹

نیست که آیا تمام آن ماهیتی که مورد امضای خداوند قرار گرفته، ماهیت بیع با اطلاقش می‌باشد؟ در نتیجه این اشکال هم وارد نیست. اشکال سوّم: مهم‌ترین اشکالی که در این زمینه وجود دارد این است که مستشکل می‌گوید: ما باید ببینیم نزاع صحیحی و اعمی در کدام مرحله است؟ و ثمره‌ای که شما مترتب کردید در چه مرحله‌ای است؟ روشن است که نزاع بین صحیحی و اعمی در ارتباط با مقام تسمیه و مقام موضوع له است. اگر مسئله وضع و حقیقت شرعیه را قائل شویم نزاع در این است که آیا موضوع له و مسمّی، عبارت از خصوص معانی صحیحه- یعنی خصوص آن معانی که فقط بر افراد صحیحه انطباق پیدا می‌کند- است و یا معنایی است که هم بر افراد صحیحه انطباق پیدا می‌کند و هم بر افراد فاسده؟ پس نزاع بین صحیحی و اعمی مربوط به مقام وضع و تسمیه است. ولی ثمره‌ای که شما مترتب کردید در مرحله تعلّق امر و تعلق تکلیف مولاست و در این مرحله صحیحی و اعمی با یکدیگر اختلاف ندارند بلکه هر دو ادعا می‌کنند که تکلیف، به نماز صحیح تعلّق گرفته است. شما اگر از اعمی سؤال کنید: در اوّل ظهر ما چه وظیفه‌ای داریم؟ بدون شک خواهد گفت: وظیفه، عبارت از نماز صحیح است.

مأمور به عبارت از نماز صحیح است. و ثمره مربوط به این مرحله است. بحث در صلات متعلّقِ امر و صوم متعلّق امر است و این بین صحیحی و اعمّی مورد اتّفاق است که صلات متعلّقِ امر، صلاهٔ صحیحه و صوم متعلّق امر، صوم صحیح است. هم اعمی و هم صحیحی وقتی به (أقیموا الصلاهٔ) برخورد می‌کنند، می‌گویند: مراد، «أقیموا الصلاهٔ الصحیحهٔ» است. به اعمّی می‌گوییم: «شما که اعمّی بودید»، می‌گوید: اعمّی بودن، مربوط به مقام وضع است ولی در مقام تعلّق امر و تعلّق تکلیف، ما نیز می‌گوییم مکلَّفٌ به نماز صحیح است. خلاصه اشکال: در مرحله‌ای که بین صحیحی و اعمی نزاع واقع است، جای تمسک به اطلاق نیست. در مرحله وضع و تسمیه، اطلاقی وجود ندارد. و در جایی که اطلاق وجود دارد- که عبارت از جایی است که امر و تکلیف، تحقق دارد- در آنجا

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۰

بین صحیحی و اعمّی نزاعی وجود ندارد، زیرا هر دو، مأمور به را نماز صحیح می‌دانند و کسی نمی‌تواند توهم کند که اعمّی، امر را متعلّق به ماهیت صلاهٔ می‌داند و همان‌طور که فرد صحیح را مصداق برای مأمور به می‌داند فرد فاسد را نیز مصداق مأمور به می‌داند. اگر فرد فاسد به عنوان مصداق مأمور به باشد، فساد به چه معنایی خواهد بود و اثر فساد چیست؟ در نتیجه گویا تفسیر (أقیموا الصلاهٔ)- در مقام تعلّق امر- نزد صحیحی و اعمّی یکسان است و هر دو آن را به «صلاهٔ صحیحهٔ» تفسیر می‌کنند.

حال که در مقام تعلّق امر، بین آن دو اختلافی نبود نتیجه این می‌شود که همان‌طوری که صحیحی نمی‌تواند به (أقیموا الصلاهٔ)- اگر شرایط تمسک به اطلاق در آن وجود داشته باشد- تمسک کند، زیرا نمی‌داند آیا عنوان صلاهٔ، بر نماز فاقد سوره منطبق است یا نه؟ اعمّی نیز نمی‌تواند به (أقیموا الصلاهٔ) تمسک کند زیرا اعمّی می‌گوید:

نماز بدون سوره نماز است ولی نمازِ مأمور به نیست، ماهیت- اعم از صحیح و فاسد- مأمور به نیست آنچه مأمور به است نماز صحیح است و انطباق نماز صحیح بر نماز فاقد سوره، مشکوک است و تمسک به اطلاق- بنا بر قول اعمّی- تمسک به مطلق در شبهه مصداقیه خود عنوان مطلق است و این را کسی جایز ندانسته است.[۸۳] این اشکال، اشکال مهمی است و اگر تمام باشد، نتیجه‌اش عدم ترتب ثمره در بحث صحیح و اعم است، زیرا هیچ‌کدام از این دو نمی‌توانند به اطلاق تمسک کنند. و این اشکال، در حقیقت نقطه مقابل اشکال اوّل است که می‌گفت: هم صحیحی و هم اعمّی می‌توانند به اطلاق تمسک کنند. پاسخ اشکال سوّم: با دقّت در این مسئله درمی‌یابیم که هرچند صحیحی و اعمّی در مقام تعلّق امر معتقدند که مأمور به عبارت از صلاهٔ صحیحه است ولی در عین حال بین آن دو، فرق وجود دارد، زیرا نحوه این که نماز صحیح مأمور به است بین صحیحی و اعمّی تفاوت دارد. ما وقتی (أقیموا الصلاهٔ) را در اختیار صحیحی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۱

می گذاریم، او می گوید: مفهوم صلاهٔ و ماهیت آن، یک معنایی است که جز بر افراد صحیحه نمی‌تواند انطباق پیدا کند و این ماهیت، تنها در محدوده نمازهای صحیحه پیاده می‌شود و از این محدوده که بگذریم، دیگر عنوان صلاهٔ تحقّق ندارد. به‌همین‌جهت وقتی صحیحی شک می کند که سوره جزء نماز است یا نه و می‌خواهد به اطلاق (أقیموا الصلاهٔ) تمسک کند، از طرفی می گوید: ماهیت صلاهٔ، یک ماهیت خاصی است که جز بر نماز صحیح انطباق ندارد. می‌پرسیم: نماز بدون سوره، از نظر شما چگونه است؟ می گوید: مشکوک الصحه است و شک در صحّت- بنا بر قول صحیحی- مساوق با شک در عنوان صلاهٔ است و این دو از هم جدا نمی‌شوند. هرجا شک در صحّت پیدا کرد، معنایش این است که من نمی‌دانم آیا این صلاهٔ است یا صلاهٔ نیست.

این گونه نیست که موصوف، محرز باشد و صفت، مشکوک باشد. شک در صفت صحت، مساوق با شک در اصل عنوان صلاهٔ است و چون شک در اصل عنوان صلاهٔ وجود دارد، پس صحیحی در مورد شک در سوره و امثال آن نمی‌تواند به (أقیموا الصلاهٔ) تمسک کند. این شک در مصداق عنوان صلاهٔ است و با شک در مصداق عنوان صلاهٔ، معنا ندارد کسی تمسک به (أقیموا الصلاهٔ) بکند. همان‌طوری که در باب عام و خاص نیز مسئله به‌همین‌صورت است. بنابراین، حساب صحیحی روشن است و ما از اوّل گفتیم: باب تمسک به اطلاق، بر روی صحیحی بسته است. امّا اعمّی که او هم در مقام تعلّق امر- مانند صحیحی- مأمور به را نماز صحیح می‌داند، آیا چگونه مأمور به را نماز صحیح می‌داند؟ آیا می گوید: کلمه صلاهٔ با این که به مقتضای وضع شرعی و به مقتضای حقیقت شرعیه برای ماهیت اعم از صحیح و فاسد وضع شده ولی در مثل (أقیموا الصلاهٔ)، کلمه صلاهٔ در غیر موضوع له استعمال شده است زیرا صلاهٔ موضوع له، معنای عام و (أقیموا الصلاهٔ) معنای خاص است و استعمال لفظ موضوع برای عام، در خاص مجاز است همان گونه که اگر لفظ موضوع برای مطلق در خصوص مقیّد استعمال شود مجاز

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۲

است. آیا اعمّی همه این استعمالات را استعمال مجازی می‌داند؟ آیا می‌تواند ملتزم شود که (أقیموا الصلاهٔ) هایی که در قرآن است، استعمال مجازی است؟ مسلّم است که اعمی نمی‌تواند چنین چیزی را ملتزم شود. همچنین نمی‌تواند ملتزم شود که در تمام موارد استعمال (أقیموا الصلاهٔ) یک وصف «الصحیحهٔ» دنبال آن بوده و حذف شده است. سزاوار نیست هیچ عاقلی به این امر دهن باز کند- و به تعبیر مرحوم آخوند- چه رسد به فاضل و عالم. پس أعمّی (أقیموا الصلاهٔ) را چگونه معنا می کند؟ اعمّی که از یک طرف معنای صلاهٔ را اعم می‌داند و از طرف دیگر، مأمور به را خصوص صلاهٔ صحیحه می‌داند و نمی‌خواهد به مجازیت و حذف هم ملتزم شود، این آیه را چگونه معنا می کند؟ ظاهر این است که در اینجا کیفیت استعمال، همان کیفیت استعمال مطلق با وجود دلیل بر تقیید است. وقتی یک دلیل می گوید: «أعتق الرقبهٔ» و دلیل دیگر می گوید: «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ» آیا دلیل دوّم چه نقشی نسبت به دلیل اوّل دارد؟ آیا «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ» دلیل بر این است که رقبه در «أعتق الرقبهٔ»- به صورت مجاز- در خصوص رقبه مؤمنه استعمال شده است؛ و در نتیجه تمام مطلقاتی که در مقابل آنها دلیل بر تقیید داریم به نحو مجاز در مورد قید به کار رفته‌اند؟ یا بگوییم: مطلب این گونه نیست بلکه به همان صورتی است که مرحوم آخوند در بحث عام و خاص فرموده است. و در باب مطلق و مقید هم به همان صورت است. یعنی در مطلق، دو نوع اراده وجود دارد: اراده استعمالی و اراده جدّی. متعلّق حکم در «أعتق الرقبهٔ»- از نظر اراده استعمالی- عبارت از مطلق است. ماهیت رقبه و طبیعت آن بدون هیچ قید و شرطی متعلّق حکم قرار گرفته است. حتی اگر صد دلیل بر تقیید هم داشته باشیم و قیود مختلفی «أعتق الرقبهٔ» را احاطه کند، وجود این ادلّه کاشف از این نیست که رقبه در «أعتق الرقبهٔ» مشتمل بر قیودی است که در ضمن ادلّه تقیید وجود دارد.

«أعتق الرقبهٔ»- از نظر اراده استعمالی- در مطلق رقبه استعمال شده خواه دلیلی بر تقیید داشته باشیم یا نداشته باشیم.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۳

امّا آن جایی که دلیل بر تقیید داریم، این تقیید، تصرف در اراده استعمالی نیست بلکه تصرف در اراده جدّی است. یعنی اراده

استعمالی، به مطلق تعلّق گرفته است، به عنوان قانون و به عنوان بیان حکم کلّی. ولی اراده جدّی، تابع این معناست که آیا دلیلی بر تقیید وجود دارد یا نه؟ اگر دلیل بر تقیید وجود نداشت اراده جدّی تابع اراده استعمالی خواهد بود ولی اگر دلیلی بر تقیید وجود داشت اراده جدی تابع اراده استعمالی نخواهد بود و دایره اراده جدّی- در ارتباط با قیود- محدود می‌شود، ولی اراده استعمالی به همان حالت اوّل باقی است. و ثمره بقاء اراده استعمالی این است که تقیید مطلق، موجب تجوّز در مطلق نخواهد بود و موجب این نمی‌شود که «أعتق الرقبهٔ» در غیر موضوع له خود استعمال شده باشد. پس در حقیقت، تقیید، تصرّف در اراده جدّی است همان‌طور که تخصیص عام هم تصرف در اراده جدّی است ولی اراده استعمالی- هم در عام و هم در مطلق- به همان نحو عمومیت و اطلاق، محفوظ است و تخصیص عام و تقیید مطلق، موجب مجازیت در عام و مطلق نمی‌شود. حال ببینیم اعمّی (أقیموا الصلاهٔ) را چگونه معنا می‌کند؟ اعمّی در مقام تصویر جامع راه‌هایی را ذکر کرده که ما فعلًا در صدد بیان آنها نیستیم ولی برای روشن شدن مطلب، ناچاریم یکی از آن راهها را بیان کنیم: یکی از آن راه‌ها این است که اعمّی می‌گوید: صلاهٔ برای خصوص ارکان پنج‌گانه وضع شده است، پس (أقیموا الصلاهٔ) به معنای «أقیموا هذه الأركان الخمسهٔ» است، و این عبارت اطلاق دارد. یعنی «أقیموا» نسبت به غیر این ارکان، از نظر اراده استعمالیه هیچ‌گونه دلالتی ندارد و به عبارت دیگر: غیر از این ارکان خمسه، خواه چیزی باشد یا نباشد، دخالت در صلاهٔ ندارد. اعمی اگر جامع را عبارت از ارکان بداند خودش می‌گوید: اگر در ارتباط با یک جزء، احتمال رکنیت بدهیم نمی‌توانیم به (أقیموا الصلاهٔ) تمسک کنیم- همان گونه که صحیحی این حرف را در مورد تمام اجزاء می‌گفت- ولی اگر در جزء دیگری شک کنیم،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۴

مثل سوره که یقین داریم برفرض این که جزء باشد رکن نیست، در اینجا می‌توانیم به اطلاق (أقیموا الصلاهٔ) تمسک کنیم، زیرا (أقیموا الصلاهٔ) می‌گوید: ارکان را اقامه کنید و موضوع له لفظ صلاهٔ را عبارت از ارکان می‌داند، به‌همین‌جهت اعمّی می‌گوید:

صلاهٔ بدون سوره- بطور قطع و یقین- صلاهٔ است زیرا واجد ارکان است. و ما نمی‌توانیم در این مسئله تردید داشته باشیم. اطلاق (أقیموا الصلاهٔ) این معنا را شامل می‌شود، زیرا (أقیموا الصلاهٔ) می‌گوید: «ارکان خمسه را اقامه کنید خواه سوره‌ای با آن باشد یا نباشد». ممکن است گفته شود: پس چطور شما گفتید: اعمی می‌گوید: باید در خارج، نماز صحیح اقامه شود؟ می‌گوییم: این درست است ولی این بدان معنا نیست که (أقیموا الصلاهٔ) به معنای «صلاهٔ صحیحه» است بلکه به این معناست که اعمّی می‌گوید:

(أقیموا الصلاهٔ) از ما ارکان خمسه را خواسته است ولی از طرف دیگر «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الكتاب»[۸۴] می‌گوید: در نماز، حتماً باید فاتحهٔالکتاب باشد. و «لا صلاهٔ إلّا بطهور»[۸۵] می‌گوید: نماز، حتماً باید با طهارت باشد. و درحقیقت، «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الكتاب» به عنوان مقیِّد برای اطلاق (أقیموا الصلاهٔ) است و مثل «لا- تعتق الرقبهٔ الكافرهٔ» اطلاق «أعتق الرقبهٔ» را- در ارتباط با اراده جدّی- تقیید می‌زند و می‌گوید:

(أقیموا الصلاهٔ)- از نظر اراده استعمالی- می‌گوید: ارکان خمسه را بیاورید ولی از نظر اراده جدّی، «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الكتاب» و «لا صلاهٔ إلّا بطهور» می‌آید و می‌گوید:

در صلاهٔ، فاتحهٔالکتاب هم لازم است، طهارت هم لازم است، و «لا صلاهٔ إلّا بالتشهد» یعنی تشهد هم لازم است و .... در حقیقت اعمّی‌ها، اجزاء دیگر- غیر از ارکان- را که در ماهیت صلاهٔ دخالت دارد

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۵

از راه ادلّه مقیّده استفاده می‌کند ولی بنا بر قول اعمّی، «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الكتاب» در اراده استعمالی (أقیموا الصلاهٔ) نقشی ندارد، (أقیموا الصلاهٔ) همان ارکان را می‌خواهد ولی چون نسبت به سایر اجزاء اطلاق دارد- یعنی می‌گوید: ارکان را اقامه کن خواه چیز دیگری- مثل فاتحهٔالکتاب و غیره- همراه آن باشد یا نباشد «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الكتاب» می‌آید و- از نظر اراده جدّی- جلو این

اطلاق را می گیرد، «لا صلاة إلّا بطهور» جلو این اطلاق را می گیرد و ... آن مقداری که در مقابل (أقیموا الصلاة) دلیل بر تقیید داریم- بنا بر قول اعمی- واجب است آن مقدار را اخذ کنیم و آن مقیّدات را ملاحظه کنیم، ولی در مورد سوره که دلیلی نداریم بگوید: «لا صلاة إلّا مع السورة» چه باید بکنیم؟ اینجا مرجع ما (أقیموا الصلاة) است. مثل این که در مقابل «أعتق الرقبة» یک دلیل، قید ایمان را و دلیل دیگر قید علم را داخل کند ولی نسبت به قید سوّم شک داشته باشیم که آیا این قید سوّم، در وجوب عتق دخالت دارد یا نه؟ با این که «أعتق الرقبة» با دو دلیل اوّل تقیید شده ولی نسبت به قید سوم چاره‌ای نداریم جز این که به اطلاق «أعتق الرقبة» تمسک کنیم. در نتیجه اعمّی از یک طرف قائل به این معناست که مأمور به، نماز صحیح است ولی نه به این عنوان که کلمه صلاة، مجازاً در صلاة صحیحه استعمال شده باشد و یا مجازاً وصف صحیحه در آیات قرآنی حذف شده باشد، بلکه به نحو اطلاق و تقیید (أقیموا الصلاة) فقط در محدوده ارکان. و نسبت به غیر ارکان، تابع دلیل می‌باشند، یعنی هر مقداری که دلیل برآن دلالت کرد، واجب است اخذ شود ولی آن مقداری که دلیل اقامه نشده، اطلاق (أقیموا الصلاة)- که بر غیر از ارکان دلالت بر وجوب چیزی ندارد- اقتضا می کند که سوره، واجب نباشد. بنابراین، اعمی هم می گوید: «نماز صحیح باید خوانده شود» و هم تمسک به اطلاق می کند. خلاصه این که: اگرچه صحیحی و اعمی هر دو می گویند: مأمور به، نماز صحیح است، ولی کیفیت بیان آن دو، فرق دارد. صحیحی، خودِ (أقیموا الصلاة) را به صلاة

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۶

صحیحه معنا می کند و در حقیقت، عنوان صحیحه و امثال آن را داخل در ماهیت صلاة می‌داند. ولی اعمی از این راه وارد نشده است بلکه از راه مسئله مطلق و مقید و این که تقیید مطلق، مستلزم مجازیت نیست و این که اگر مطلقی با بعضی از قیود تقیید خورد باز در مورد شک در قید زاید، مرجع ما أصالة الإطلاق خواهد بود، وارد شده است. نتیجه بحث در ارتباط با ثمره بحث صحیح و اعم از مباحث گذشته معلوم گردید که بحث صحیح و اعم دارای ثمره مهمی است و آن اینکه صحیحی در الفاظ عبادات در مورد شک در جزئیت و شرطیت نمی‌تواند به أصالة الإطلاق تمسک کند. ولی اعمی در چنین موردی می‌تواند به أصالة الإطلاق تمسک کند. و در فقه، آثار زیادی بر این ثمره مترتب شده است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۷

[صحیح و اعم در باب عبادات

ادلّه قائلین به وضع الفاظ عبادات برای صحیح

اشاره

مرحوم آخوند چون از افرادی است که قول صحیحی را اختیار کرده، ادلّه‌ای برای اثبات این قول و نفی قول دیگر اقامه کرده است:

دلیل اوّل (تبادر)

اشاره

در تمامی الفاظ عبادات- مثل صلاة و صوم و زکاة و حج و ...- آنچه به ذهن تبادر می کند همان معانی صحیحه می‌باشند و تبادر از

علایم حقیقت است بلکه شاید تنها علامت حقیقت باشد. در اینجا گویا به مرحوم آخوند اشکال شده که این تبادر، چگونه با آنچه در ارتباط با جامع صحیحی ذکر کردید قابل اجتماع است؟ شما در مورد جامع صحیحی فرمودید: صحیحی نمی‌تواند بطور مستقیم جامع خود را بدست آورد بلکه از راه آثاری چون «معراجیت»، «قربان کلّ تقی» و «ناهی از فحشاء و منکر» بودن می‌تواند دریچه‌ای به سوی آن جامع باز کند. و در حقیقت، تنها از راه آثار است که می‌توان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۸

نسبت به جامع شناسایی پیدا کرد و بنا بر قول صحیحی، خود جامع را بطور مستقیم نمی‌توانیم شناسایی کنیم. آیا بین این دو کلام شما چگونه جمع می‌شود؟ پاسخ مرحوم آخوند: آنچه ما در ارتباط با جامع صحیحی گفتیم، با تبادر منافاتی ندارد. منافات در جایی است که به هیچ عنوان- حتی از طریق آثار- نتوانیم قدر جامع را بشناسیم. آن‌طور که اعمّی‌ها می‌گویند. زیرا اعمّی‌ها اگرچه وجوه مختلفی برای تصویر جامع ذکر کرده‌اند ولی همه آن وجوه دارای اشکال است و نتیجه این می‌شود که اعمّی نمی‌تواند تصویر جامع کند. حال اگر اعمی بیاید ادعای تبادر کند، این اشکال به اعمی وارد خواهد بود که شما که قائل به تبادرید، متبادر از لفظ صلاهٔ را چه چیزی می‌دانید؟ جامع که نتوانستید تصور کنید و حتی از طریق آثار هم نتوانستید راهی برای تصویر جامع داشته باشید و در حقیقت، جامع- که معنای موضوع له است- بنا بر قول اعمّی نه بالذات روشن است و نه به آثار. و چیزی که نه بالذات روشن باشد و نه به آثار، کسی نمی‌تواند در مورد آن ادعای تبادر کند. لذا از همین‌جا پایه و اساس حرف اعمّی‌ها منهدم می‌شود. و به عبارت دیگر: اگرچه اعمی ادعای تبادر می‌کند ولی وقتی حرف او را تحلیل کنیم می‌بینیم او به هیچ عنوان نمی‌تواند ادعای تبادر کند. ولی ما صحیحی‌ها می‌توانیم ادعای تبادر کنیم، زیرا جامع ما اگرچه بالذات، روشن نیست ولی با آثار، روشن است و از دریچه آثار می‌توانیم راهی به سوی این جامع باز کنیم و همین مقدار در مقام تبادر کافی است.[۸۶] اشکال امام خمینی «دام ظلّه» بر کلام مرحوم آخوند: ایشان اشکال مهمّی بر مرحوم آخوند وارد کرده که اگر راه حلّ برای آن پیدا نشود، نه تنها تبادر از بین می‌رود بلکه دلیل دوّم مرحوم آخوند- که صحت سلب نسبت به نماز فاسد است- نیز از بین می‌رود. امام خمینی «دام ظله» ابتدا چند مقدّمه بیان فرموده است:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۹

مقدّمه اوّل: ماهیات و حقایق، در عالم ماهیتِ خودشان- قبل از مرحله وجود- دارای یک وعاء و ظرفیتی می‌باشند. وعاء ماهیت، در عرض تحقّق وجود نیست بلکه از نظر رتبه، مقدم بر وعاء وجود است. این که گفته می‌شود: «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی، لا موجودهٔ و لا معدومهٔ»[۸۷] یعنی ماهیت، در وعاء ماهوی خودش نه ارتباط خاصی با مسئله وجود دارد و نه ارتباط خاصی با مسئله عدم دارد بلکه عدم و وجود- به عنوان دو وصف- عارض بر ماهیت می‌شوند. به‌همین‌جهت، فلاسفه می‌گویند: «الماهیهٔ قد تکون موجودهٔ و قد تکون معدومهٔ»، یا می‌گویند: «الماهیهٔ موجودهٔ» و نمی‌آیند مطلب را برعکس کنند نمی‌گویند: «الموجود ماهیهٔ». مسئله صفت و موصوف و تقدّم موصوف بر صفت- هرچند در عالم رتبه نه در عالم تحقق- اقتضا می‌کند که مسئله ماهیت و وجود، مثل زید و عالمیت باشد. همان‌طور که شما می‌گویید: «زید عالم» و زید را به عنوان یک موصوف و عالم را به عنوان یک صفت برای زید مطرح می‌کنید، مسئله وجود هم نسبت به ماهیت دارای یک چنین عنوانی است. پس ماهیت، در وعاء ماهوی و تقرّر ماهوی خودش، یک مرحله قبل از وجود است نمی‌خواهیم بگوییم:

معنای این جمله این است که ماهیت اصالت دارد تا شما بگویید: نزد بزرگان فلاسفه وجود أصیل است.[۸۸] مسئله اصالت و عدم اصالت، غیر از چیزی است که ما مطرح می‌کنیم. ماهیت، از نظر رتبه بر وجود مقدّم است و لذا گاهی وجود برآن عارض می‌شود و گاهی عدم، همان‌طور که جسم نسبت به بیاض این‌گونه است. مسئله معروضیت و عَرَضیت، اقتضا می‌کند رتبه معروض بر عَرَض مقدم باشد لذا رتبه جسم، مقدّم بر رتبه بیاض است. در ارتباط با ماهیت و وجود هم همین‌طور است، همان‌طور که همین ماهیت،

اگر با لوازم خود ماهیت مقایسه شود، مثلًا اگر زوجیت- که از لوازم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۴۰

ماهیت اربعه است- نسبت به اربعه ملاحظه شود رتبه لازم، تأخّر از رتبه ملزوم دارد، رتبه اربعه مقدم بر رتبه زوجیت است اگرچه هر دو مربوط به ماهیت می‌باشند و هیچ‌کدام از این‌ها ارتباطی با وجود ندارند ولی چون مسئله لازم و ملزوم و وصف و موصوف مطرح است بایـد بپذیریم که رتبه اربعه، مقدم بر رتبه زوجیت است پس همان‌طور که لازمِ ماهیت، متأخر از ماهیت است، وجود هم متأخر از ماهیت است بلکه تأخر وجود از ماهیت، روشن‌تر از تأخر لازم ماهیت از ماهیت است، زیرا در لازمِ ماهیت، انفکاک تحقق ندارد. بین اربعه و زوجیت نمی‌توانیم انفکـاکی قائـل شویم. ولی در مسـئله وجود و مـاهیت، انفکاک امکانْ دارد، زیرا ممکن است ماهیت هیـچ‌گاه وجود پیـدا نکنـد، نه در عـالم ذهن و نه در عالم خارج. لـذا تأخر وجود از ماهیت، یک تأخر روشـنی است و حتّی از تأخر زوجیت نسـبت به اربعه روشن‌تر است. حال می‌آییم سـراغ وجود، اگر وجود هم لوازمی داشـته باشـد که از آن تعبیر به لازم الوجود می‌کنیم. در این صورت، یک تقـدّم و تأخّر دیگری نیز مطرح می‌شود، چون لوازم وجود، متأخر از وجودند زیرا وجود، ملزوم اسـت و این‌هـا لوازم آن به حسـاب نمی‌آینـد و رتبه ملزوم- چه در وجود و چه در مـاهیت- تقـدّم بر رتبه لـازم دارد. در این صورت، اگر بخواهیم لوازم وجود را با ماهیت مقایسه کنیم، دو رتبه تقدّم و تأخّر مطرح است، یعنی ماهیت، مقدّم بر وجود و وجودْ مقدّم بر لوازم خـودش می‌باشـد در نـتیجه مـاهیت، دو رتبه تقـدم بر لـوازم وجود دارد در حقیقت این‌طور می‌شود که اگر مـاهیت را بـا لوازم خود ماهیت مقایسه کنیم، یک رتبه تقـدّم و تأخّر است ولی اگر ماهیت را با لوازم وجود مقایسه کنیم دو رتبه تقـدّم و تأخر است. مقـدّمه دوّم: آیا انسان از هر چیزی می‌توانـد انتقال به چیز دیگر پیـدا کند؟ مثلًا آیا می‌توان از حیوان ناطق به حجر انتقال پیدا کرد؟ انتقال از چیزی به چیز دیگر، علّت لـازم دارد و بـدون جهت و علت نمی‌توان از چیزی به چیز دیگر منتقـل شـد مثلًا در بـاب مـاهیت و لوازم ماهیت، انتقال درست است. شما وقتی اربعه را تصور کنید ذهن شما می‌تواند به زوجیّت منتقل شود. این انتقال، منشأ دارد. منشأ آن، کثرت انس و ارتباطی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۴۱

اسـت کـه بین زوجیت و اربعه وجـود دارد به طـوری که زوجیت را به عنـوان لـازم مـاهیت اربعه مطرح کرده است. ولی اگر علّت و جهتی وجود نداشـته باشد، راه انتقال برای شما بسته است. البته باید به این نکته هم توجه داشت که ما در منطق، با دو برهان برخورد می‌کنیم، از یکی به برهـان لمّی و از دیگری به برهان إنّی تعبیر می‌کنیم. در یکی از راه علّت، منتقل به معلول می‌شویم و در دیگری از راه معلـول، به علت انتقـال پیـدا می‌کنیم. حـال ببینیم در برهـان لمّی از راه وجـود علت، به چه چیزِ معلول پی می‌بریم؟ آیـا از راه وجود علت، فقـط به وجود معلول منتقـل می‌شویم؟ یـا این که مـاهیّت معلول را هم کشف می‌کنیم؟ واقعیت این است که در برهـان لمّی از وجود علت کشف می‌کنیم وجود معلول را، امّـا مـاهیت معلول برای مـا قبلًا روشن شـده است. آنچه برای ما مشـکوک اسـت وجـود معلـول است که آن را از راه وجود علّت کشف می‌کنیم. و نیز در برهـان إنّی که از وجود معلول پی به علت می‌بریم آیـا چه چیزِ علت را کشف می‌کنیم؟ آیا ممکن است از راه وجود معلول، ماهیت علت را کشف کنیم؟ خیر، برهان إنّی روی این معنا استوار نشـده است. در برهـان إنّی از راه وجود معلول، وجود علت را کشف می‌کنیم امّـا مـاهیت علت، قبلًا برای ما روشن بوده است. آنچه برای ما مشکوک بوده عبارت از وجود علت است.

به بیـان دیگر: چون تفکیک بین معلول و علّت، عقلًا محال است پس هرگاه معلول، موجود بود، کشف می‌کنیم که علّت هم موجود است و وقـتی علّت، موجود بـود، کشـف می‌کنیم که معلول هم موجود است. در نـتیجه، این انتقـالی که در این دو برهـان در منطق مطرح است، فقط در ارتباط با وجود است و الّا معنا ندارد کسـی بگوید: من از راه وجود علّت، ماهیتِ معلول را کشف می‌کنم یا از راه وجود معلول، ماهیت علّت را کشف کنم. بنابراین کسی مسئله برهان لِم و إن را در اینجا مطرح نکند. آنها در ارتباط با دو وجود

است که بین آنها تقدّم و تأخّر رتبی تحقق دارد و وجود علت- در عالم رتبه-

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۴۲

تقدّم بر وجود معلول دارد. در نتیجه، اگر انسان بخواهد به ماهیتی انتقال پیدا کند، نیاز به جهت و ملاک دارد. مقدّمه سوّم: مسأله صحیح و اعم که ما می‌خواهیم از راه تبادر ثابت کنیم، مربوط به عالم ماهیت و عالم وضع است، زیرا الفاظ عبادات، مثل اسماء اجناسند که برای ماهیت وضع شده‌اند، یعنی همان‌طور که معنای انسان مربوط به عالم ماهیت و وعاء ماهیت است، معنای صلاهٔ هم مربوط به ماهیت و وعاء ماهیت است. بحث در این است که آن ماهیتی که لفظ صلاهٔ برای آن وضع شده یا نامگذاری شده عبارت از چه ماهیتی است؟ لذا نتیجه می‌گیریم که مسئله تبادر، ارتباط به وجود ندارد بلکه مربوط به مقام ماهیت است، مسئله تبادر، مثل یک کتاب لغت است. ما وقتی به کتاب لغت مراجعه می‌کنیم و می‌خواهیم معنای یک کلمه را درک کنیم تمام همّت و تلاش ما متوجّه ماهیت موضوع له است و هیچ کاری به این نداریم که آیا این ماهیت، در خارج وجود دارد یا نه؟ و چه‌بسا ماهیت، از ماهیاتی باشد که در خارج وجود ندارد و یا اصلًا استحاله دارد ولی ما کاری به مقام وجود نداریم. امام خمینی «دام ظله»، پس از بیان مقدّمات فوق خطاب به مرحوم آخوند می‌فرماید: شما در ارتباط با لفظ صلاهٔ و موضوع له آن چه چیزی در دست دارید؟ مرحوم آخوند جواب می‌دهد: آثار. از ایشان سؤال می‌شود: آیا این آثار، آثار و لوازمِ چیست؟ آیا معراجیت و قربانیت و امثال آن از آثار ماهیت صلاهٔ است یا از آثار وجود آن؟ آن‌هم نه هر وجودی، وجود ذهنی صلاهٔ، معراجیت و قربانیت ندارد. شما اگر صد بار هم ماهیت صلاهٔ را در ذهن خود تصور کنید، چنین آثاری را ندارد بلکه این آثار، آثار وجود خارجی صلاهٔ است. تازه هر وجود خارجی صلاهٔ هم این آثار را ندارد بلکه این آثار، مربوط به وجود خارجی نمازهای صحیح است، در نتیجه فاصله بین آثار و ماهیت زیاد است، ماهیت قبل از وجود خارجی است، وجود خارجی هم قبل از این آثار است. برفرض که از جهت دیگر هم صرف‌نظر کنیم که هر وجود خارجی معروض این آثار و لوازم نیست. آن‌وقت سؤال

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۴۳

این است که آنچه در اختیار شماست آثار وجودات خارجی ماهیت صلاهٔ است و شما از آثار وجودات خارجی ماهیت صلاهٔ چگونه و روی چه ملاکی به ماهیت صلاهٔ منتقل می‌شوید؟ از راه خود وجود هم نمی‌توان به ماهیت انتقال پیدا کرد زیرا وجود، عارضِ قابلِ انفکاک ماهیت صلاهٔ است. یک عرضِ قابل انفکاک که ممکن است متحقّق شود و ممکن است متحقّق نشود چگونه می‌تواند انسان را به معروض منتقل کند؟ ممکن است کسی در مورد عرضِ لازم- مثل لازم ماهیت- حرفی بزند ولی در مورد عرض مفارق- که گاهی هست و گاهی نیست- به چه ملاکی می‌توان از این عرض، انتقال به معروض پیدا کرد؟ چه رسد به این که این عرض هم ملاک نیست بلکه لوازم این عرض در اختیار شماست. معراجیت و مقرّبیت و نهی از فحشاء و منکر در دسترس شماست. آیا این لوازم وجود خارجی ماهیت صلاهٔ چگونه می‌تواند دست شما را بگیرد و در ارتباط با تبادر- که مربوط به عالم ماهیت است- راهگشای شما باشد؟ در حقیقت، همان اشکالی که شما (مرحوم آخوند) به اعمّی‌ها می‌کنید متوجه خودتان نیز هست. شما به اعمی‌ها می‌گویید: شما که تصویر جامع نکردید، با عدم تصویر جامع چگونه می‌توانید تبادر معنای اعم از صحیح و فاسد را ادعا کنید؟ ما (امام خمینی) هم به شما همین حرف را می‌زنیم می‌گوییم: عالم ماهیت، دو مرحله مقدّم بر لوازم وجود است آن‌هم یک سنخ از وجود که عبارت از وجود خارجی است آن‌هم شعبه‌ای از وجود خارجی که عبارت از خصوص نمازهای صحیحه است. خصوص نمازهای صحیحه، این آثار را دارد، و إلّا اگر همین «الصلاهٔ معراج المؤمن»[۸۹] را به دست اعمّی بدهیم نمی‌گوید: کلّ صلاهٔ معراج المؤمن بلکه می‌گوید: صلاتی که صحیح باشد معراج مؤمن است. خلاصه این که آنچه از کلام حضرت امام «دام ظله» در ارتباط با اشکال به مرحوم آخوند استفاده می‌شود در درجه اوّل عبارت از مسئله استحاله است که ایشان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۴۴

می‌فرماید: مسئله تبادر، استحاله دارد و نمی‌توان از راه لوازم الوجود به ماهیت منتقل شد. چه مناسبتی است بین ماهیت و بین لوازم وجود، با تقدّم و تأخّر- به دو رتبه- که در اینجا وجود دارد. این اشکال، علاوه بر این که مسئله تبادر را زیر سؤال می‌برد مسئله صحت سلب را هم زیر سؤال می‌برد. به مرحوم آخوند گفته می‌شود: شما در صحت سلبتان هم راهی ندارید. شما می‌گویید: «الصلاهٔ الفاسدهٔ لیست بصلاهٔ»، می‌گوییم: «مگر ماهیت صلاهٔ برای شما متبیّن است که می‌گویید: «الصلاهٔ الفاسدهٔ لیست بصلاهٔ»؟ اگر می‌خواهید بگویید: «الصلاهٔ الفاسدهٔ لیست بصلاهٔ صحیحهٔ»، این را اعمّی هم می‌گوید». امّا اگر کلمه صحیحه را برداشتید و به جای آن ماهیت صلاهٔ را گذاشتید و گفتید: «الصلاهٔ الفاسدهٔ لیست بماهیهٔ الصلاهٔ»، سؤال می‌کنیم: شما ماهیت صلاهٔ را از کجا بدست آوردید؟ شما که نتوانستید تصویر جامع مستقیم داشته باشید، از راه آثار هم دو رتبه فاصله وجود دارد و معقول نیست انسان از لوازم وجود، به ماهیت انتقال پیدا کند آن‌هم ماهیتی که دارای وعاء خاص است.[۹۰]

بررسی اشکال

حاصل اشکال امام خمینی «دام ظله» این بود که تبادر- به نحوی که مرحوم آخوند بیان کرد- با تصویر جامع- به نحوی که ایشان بیان کرد- مستحیل است. در اینجا خود حضرت امام «دام ظله» راه حلّی برای اشکال فوق مطرح کرده است که مطلب را از استحاله به امکان می‌رساند ولی در عین حال، دلیل نداریم که هر ممکنی، واقع هم می‌شود، بلکه باید برای وقوع ممکن، دلیل اقامه کرد. امّا آیا این راه حلّ- یعنی تبدیل استحاله به امکان- برای مرحوم آخوند هم مفید خواهد بود؟ چنین چیزی معلوم نیست.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۴۵

راه حلّ ایشان دارای دو مقدّمه است: مقدّمه اوّل: غرض از وضع- در باب الفاظ- عبارت از تفهیم و تفهّم به سهولت است، زیرا بشر ملاحظه کرد اگر بخواهد مقاصدش را از راه اشاره تفهیم کند بسیار مشکل است و در بعضی موارد هم امکان ندارد، مثل این که زید دیروز به منزل شما آمده و حالا شما در مدرسه هستید و می‌خواهید به عَمرو بگویید: «زید، دیروز به منزل ما آمده است». این مطلب را عادتاً نمی‌شود با اشاره تفهیم کرد. به عبارت دیگر: اگر مراد انسان، حاضر باشد می‌توان با اشاره به دست یا اشارات دیگر، مطلب را رساند ولی در مورد امور غایب، تفهیم و تفهّم به وسیله اشاره، امری غیرممکن یا مشکل است.

به‌همین‌جهت، بشر ملاحظه کرد بهترین راه برای تفهیم و تفهّم، استفاده از الفاظ است به این کیفیت که الفاظی را برای معانی وضع کند که این الفاظ، به عنوان رمز برای آن معانی بوده و بر آنها دلالت کنند، حال واضع، هرکسی می‌خواهد باشد. و این مطلب، یک امر جعلی اعتباری است و هیچ‌گونه علقه ذاتی بین لفظ و معنا هم وجود ندارد.

این مطلب را در بحث‌های گذشته به تفصیل مطرح کردیم. مقدّمه دوّم: واضعی که می‌خواهد لفظی را در برابر یک معنای کلّی وضع کند، و یک ماهیت و حقیقت را به عنوان موضوع له قرار دهد آیا ضرورتی دارد که این معنا با تمام خصوصیات- به جنس و فصل و سایر جهات آن- برای واضع، معلوم باشد؟ یا این که وضع در اسماء اجناس هم شبیه وضع در اعلام شخصیه است. پدری که برای مولود خود نام‌گذاری می‌کند، آیا تمام جهات این فرزند، برایش روشن است؟ خیر، این گونه نیست. پدر، در بسیاری از موارد، اطلاعی ندارد و از جنس و فصل سر درنمی‌آورد و حتی گاهی بعضی از خصوصیات جسمی فرزند هم برایش روشن نیست ولی می‌گوید:

کلمه «زید» را برای این موجود خارجی قرار دادم. در باب اسماء اجناس نیز همین‌طور است، مثلًا اگر خواستند کلمه «انسان» را برای همین ماهیت وضع کنند، بشر اوّلیه، مثل یعرب بن قحطان- که می‌گویند واضع لغت عرب بوده- آیا قبلًا منطق خوانده بود؟

آیا او می‌دانست که ماهیت انسان عبارت از حیوان ناطق است و حیوان، به عنوان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۴۶

جنس و ناطق به عنوان فصل مطرح است؟ از اینجا روشن می‌شود که این گونه امور لازم نیست بلکه- مثلًا- یعرب بن قحطان وقتی خواسته لفظ انسان را برای این ماهیت قرار دهد- به عنوان فرض- گفته است: خودم و هرچه مشابه من است- تا روز قیامت- اسمشان را انسان قرار دادم. آیا اگر به این صورت وضع کند، اشکالی در حقیقت وضع پیدا می‌شود؟ خیر. نتیجه‌ای که از این دو مقدّمه گرفته می‌شود این است که می‌گوییم: بنا بر تقدیر حقیقت شرعیه، چون واضع در الفاظ عبادات، عبارت از شارع مقدس است، او مانند یعرب بن قحطان نیست بلکه او عارف به حقیقت موضوع له است و بر معنای موضوع له احاطه کامل دارد. ولی این علم شارع، دخالتی در وضع ندارد و اگر چنین علمی هم نبود می‌توانست وضع کند، همان گونه که وضع لفظ «انسان» برای بشر اوّلیه امکان داشت. الفاظ عبادات نیز شبیه اسماء اجناسند یعنی شارع، یک معنای کلّی را در نظر گرفته و لفظ را برای همان معنای کلّی وضع کرده است و ضرورتی ندارد که آن معنا، برای واضع، معیّن و مشخص و روشن باشد. اگرچه در ما نحن فیه، شارع مقدس به تمام جوانب معنای موضوع له آگاه است. حال می‌گوییم: تبادر- که محل بحث ماست- هم، مثل وضع است. همان‌طور که در وضع، آگاهی واضع از تمام جوانب موضوع له لازم نیست، در تبادر نیز لازم نیست آنچه به ذهن می‌آید یک ماهیت روشن و معلوم از جمیع جهات باشد. همان‌طوری که از کلمه انسان، نزد عوام یک معنایی تبادر می‌کند که جز بر انسان صادق نیست. در حالی که عوام، از جنس و فصل سر درنمی‌آورند. و نمی‌توان گفت: «شما که از جنس و فصل، سر درنمی‌آورید، چیزی هم به ذهنتان تبادر نمی‌کند». الفاظ عبادات نیز همین‌طور است. ممکن است حقیقت صلاهٔ و ماهیت موضوع له بطور کامل برای متشرعه روشن نباشد ولی این منافات ندارد که متشرعه از کلمه صلاهٔ یک معنای خاصی به ذهنش بیاید که آن معنای خاص، با صوم و زکات و حج و سایر عبادات مغایرت دارد. پس همان‌طور که در مقام وضع، علم به ماهیت موضوع له دخالت ندارد، در مقام

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۴۷

تبادر نیز به‌همین‌صورت است. مقام تبادر، پائین‌تر از وضع است، پس در تبادر می‌گوییم: «تبادر، تحقق دارد ولی علم به حقیقتِ موضوع له- آن‌گونه که هست- تحقق ندارد». و جمع بین این دو امکان‌پذیر است. در نتیجه، مرحوم آخوند می‌تواند ادعای تبادر کند در حالی که جامع برای او روشن نباشد امّا آثار و لوازمِ متأخر از وجود روشن باشد و وجود، متأخر از ماهیت است و دو رتبه فاصله تحقق دارد. حضرت امام خمینی «دام ظله» می‌فرماید: اگرچه این تبادر ممکن است ولی آیا واقعاً هم چنین تبادری وجود دارد؟ شمای صحیحی ادعای تبادر می‌کنید و می‌گویید:

«الصلاهٔ الفاسدهٔ لیست بصلاهٔ»، یعنی ادعای صحت سلب می‌کنید اعمّی هم ادعای تبادر کرده و می‌گوید: «الصلاهٔ الفاسدهٔ صلاهٔ» یعنی ادعای عدم صحت سلب می‌کند.

شما چه برهانی دارید که تبادر شما درست و تبادر اعمّی نادرست است؟ و یا اعمّی چه برهانی دارد که تبادر او درست و تبادر شما نادرست است؟ وجداناً هیچ‌یک از این دو، تبادر ندارند. نه از صلاهٔ، به عنوان صحیح، معنایی متبادر می‌شود که فقط بر افراد صحیحه منطبق شود و نه از آن، به عنوان اعم معنایی متبادر می‌شود که بر افراد فاسده هم منطبق شود. بنابراین، مسئله تبادر و صحت سلب و عدم صحت سلب، برای هیچ‌یک از دو طرف، نقشی ندارد و باید ادلّه دیگر ملاحظه شود تا از راه آن ادلّه ببینیم آیا حق با صحیحی است یا با اعمّی؟[۹۱]

دلیل دوّم صحیحی (روایات)

اشاره

یکی از ادلّه‌ای که قائلین به وضع برای صحیح به آن استدلال کرده‌اند، روایات است. این روایات بر دو دسته‌اند: دسته اوّل: روایاتی که- به حسب ظاهر- آثاری را بر ماهیت و مسمّای صلاهٔ،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۴۸

مترتب کرده‌اند، مثل روایاتی که مرحوم آخوند در مورد آثار ذکر می‌کردند، مانند: الصلاهٔ معراج المؤمن.[۹۲] در این روایت، ظاهر این است که معراجیت، بر ماهیت و مسمّای صلاهٔ حمل شده است. و یا مثل: الصلاهٔ قربان کلّ تقی ۹۳] و مثل: الصلاهٔ خیر موضوع ۹۴] که نحوه استدلال به آنها را بیان خواهیم کرد. دسته دوّم: روایاتی است که در آنها- به حسب ظاهر- حقیقت و ماهیت صلاهٔ، در مورد نبودن بعضی از شرایط یا اجزاء غیر رکنیه،[۹۵] نفی شده است. مثل روایت لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب،[۹۶] یعنی با نبودن فاتحهٔالکتاب- که جزء غیر رکنی است- ماهیت صلاهٔ، تحقق ندارد و یا مثل: لا صلاهٔ إلّا بطهور،[۹۷] یعنی با نبودن شرط طهارت، ماهیت و حقیقت صلاهٔ منتفی است.

روایات دسته اوّل

اشاره

یکی از این روایات، روایت «الصلاهٔ معراج المؤمن» است که دو تقریب برای استدلال به آن وجود دارد:

تقریب اوّل (کلام مرحوم آخوند):

ما از یک طرف، ظاهر این تعبیر را ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم: موضوع را «الصلاهٔ» قرار داده، یعنی ماهیت و مسمّی و حقیقت را موضوع و معراجیت را محمول قرار داده است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۴۹

ممکن است کسی به ما بگوید: شما گفتید: بین ماهیت و لوازم وجود دو رتبه فاصله هست و دو رتبه تقدّم و تأخر مطرح است پس چطور شما ماهیت را موضوع و لوازم وجود را محمول قرار می‌دهید؟ آیا یک چنین قضیه حملیه‌ای که در آن موضوع و محمول از نظر رتبه تقدّم و تأخّر داشته باشند- آن‌هم به دو رتبه- صحیح است؟ جواب این است که آری صحیح است. مسئله قضیّه حملیه، غیر از مسئله تبادری است که حضرت امام خمینی «دام ظله» مورد اشکال قرار داد. زیرا در تبادر مسأله انتقال مطرح بود و شما می‌خواستید از لوازم وجودْ انتقال به ماهیت پیدا، کنید و ما در آنجا گفتیم: خود وجود هم نمی‌تواند ما را به ماهیت برساند زیرا وجود، عرض مفارق و لازم مفارق است، مثل زوجیت نسبت به اربعه نیست که یک اتصال و عدم انفکاک دائمی بین آنها مطرح باشد. به‌همین‌جهت، پایه تبادر روی مسئله انتقال بود و راهی برای انتقال، تصور نمی‌شود. ولی در قضایای حملیه، مسئله انتقال مطرح نیست بلکه مسئله اتحاد مطرح است و در اینجا مانعی ندارد که یک رتبه اختلاف داشته باشند. مگر شما نمی‌گویید: الماهیهٔ موجودهٔ، مگر وجود- به حسب رتبه- از ماهیت تأخّر ندارد؟ امّا این تأخر، هیچ نقصی را در تشکیل قضیه حملیّه «الماهیهٔ موجودهٔ» به

وجود نمی‌آورد. همان گونه که تأخر صفت از موصوف، نمی‌تواند نقصی در تشکیل قضیه «زید قائم» به وجود آورد. لذا اگرچه در جمله «الصلاهٔ معراج المؤمن»، موضوع، ماهیت صلاهٔ، و محمول- یعنی معراجیت- بعضی از لوازم وجود ماهیت صلاهٔ[۹۸] است ولی در عین حال، تقدّم و تأخر رتبه، اشکالی ایجاد نمی‌کند. رجوع به اصل کلام مرحوم آخوند:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۵۰

مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: از یـک طرف، موضوع، مـاهیت صـلاهٔ و محمول، بعضـی از لوازم وجود قرار داده شـده و از طرف دیگر وقتی این لوازم را بررسی می کنیم می‌بینیم:

این لوازم، در ارتباط با وجود خارجیِ نمازِ صـحیح است. نماز باطل، معراجیت ندارد، ناهی از فحشاء و منکر نیست، نماز باطل، خیر موضوع نیست. پس چه بایـد کرد؟ باید یکی از دو کار را انجام دهیم: ۱- بگوییم: دنبال کلمه صلاهٔ، یک وصف «صحیحهٔ» مقدّر یا محذوف است.

یعنی واقع مسئله این بوده است: «الصلاهٔ الصحیحهٔ معراج المؤمن». ۲- اگر کسـی بگوید: این خلاف ظاهر است. ظاهر این است که حـذف و تقـدیر، در مـورد ضـرورت مطرح اسـت. در ایـن صـورت راه دیگری مطرح کرده و می گـوییم: مـاهیت صـلاهٔ، مسـاوق با خصوص صـلاهٔ صـحیحه است، بدون این که حذف و تقدیری صورت گرفته باشد. «الصـلاهٔ» یعنی مسمّای به این اسم، و این مسمّا- که نماز صـحیح است- موضوع برای معراج المؤمن و ... قرار داده شـده است.[۹۹] پس خلاصه تقریر مرحوم آخوند در اسـتدلال به این طایفه از روایات این است که از یک طرف، مسـمّی به عنوان موضوع قرار گرفته و از طرف دیگر، این لوازم، لوازم نماز صـحیح است، حـذف و تقـدیر هم خلاف ظاهر است. در نتیجه، «ماهیـهٔ الصـلاهٔ معراج المؤمن» است و این در صورتی درست است که نماز برای خصوص نماز صحیح وضع شده باشد. بررسی کلام مرحوم آخوند: این بیان مرحوم آخوند، اگرچه به حسب ظاهر، بیان خوبی است ولی با دقت در آن درمی‌یابیم که استدلال کاملی نیست، زیرا ما به مرحوم آخوند می گوییم:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۵۱

شما فرمودید: «تقدیری در کار نیست»، قبول داریم. فرمودید: «این لوازم، لوازمِ خصوصِ صـلاهٔ صحیح است»، و ما هم قبول کردیم. سپس نتیجه گرفتید که مراد از صـلاهٔ در «الصـلاهٔ معراج المؤمن» خصوص نماز صـحیح است. در حالی که بحث ما در این است که این کلمه «صـلاهٔ» که در اینجـا در خصوص نمـاز صـحیح استعمال شـده است آیا به نحو حقیقت، اسـتعمال شـده یا به نحو مجاز؟ و اسـتدلال شـما در صورتی تمام است که بتوانید ثابت کنید اسـتعمال صلاهٔ در اینجا در خصوص صلاهٔ صحیحه به نحو حقیقت است. ولی این احتمال وجود دارد که اگرچه مراد از صـلاهٔ در این استعمال، صلاهٔ صحیحه است امّا استعمال آن به صورت مجازی باشد و قرینه مجاز هم علم شما به این است که این آثار و لوازم مربوط به خصوص نمازهای صحیح است. به عبارت علمی‌تر: ما یک وقت، مبنای سید مرتضـی رحمه الله را قائل می‌شویم که می‌فرمایـد: اصل در اسـتعمال، حقیقت است. یعنی هرجا شـما اسـتعمالی دیدید و شک کردید در این که این اسـتعمال حقیقت است یا مجاز؟ اصل در استعمال- بما هو استعمال- حقیقت بودن است. اگر این مبنا را پذیرفتیم، حق با شما (مرحوم آخوند) است. ولی خود شما این مبنا را نپذیرفتید. شما حرف مشهور را- که استعمال را اعم از حقیقت و مجاز می‌دانستند- قائلید و می گفتید: استعمال، شاهد بر حقیقت بودن نیست.

در این صورت، می گوییم: بدون تردید این صلاهٔ- در «الصلاهٔ معراج المؤمن»- در «صلاهٔ صحیحه» استعمال شده است ولی آیا نحوه اسـتعمال آن، حقیقت است؟ این را شـما از کجا می گوییـد؟ ممکن است اسـتعمال آن به نحو مجاز باشـد و شاهـد بر مجاز بودن هم همان علم شـما به این باشد که این لوازم بر خصوص نمازهای صحیح ترتب دارد. اگر ما چنین حرفی را بزنیم، چه خلاف ظاهری را مرتکب شده‌ایم؟ پس تقریب اوّل در مورد این روایات دارای اشکال است.

تقریب دوّم:

وقتی روایت «الصلاهٔ معراج المؤمن» و امثال آن را ملاحظه می‌کنیم درمی‌یابیم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۵۲

که نفس این تعبیرات ظاهر در این است که می‌خواهد ضابطه و قاعده کلیّه‌ای را افاده کند و آن این است که «کلّ ما هو مسمّی باسم الصلاهٔ فهو معراج المؤمن». وقتی ما می‌بینیم، ماهیت و مسمّی موضوع قرار می‌گیرد و کلماتی چون «بعض» و «فی‌الجمله» و امثال آن در کار نیست و نفرموده است: «بعض ما هو صلاهٔ یکون معراجاً للمؤمن» و یا نفرموده: «الصلاهٔ- فی الجملهٔ- تکون معراجاً للمؤمن»، می‌فهمیم که هرچه مسمّای به این اسم است، معراج مؤمن می‌باشد. و معلوم است که این اسم، برای ماهیت و طبیعت وضع شده است بنابراین، ماهیت صلاهٔ، معراج مؤمن و قربان کلّ تقی است و سایر آثاری که در کار است در ارتباط با ماهیت صلاهٔ است. ظهور این تعبیرات- در این عنوان کلّی- را نمی‌توان انکار کرد. در کنار این تعبیرات، به مسئله مسلّمی برخورد می‌کنیم که هم صحیحی قائل است و هم اعمّی و جای تردید نیست و آن این است که نماز فاسد، هیچ ارزشی ندارد. نماز فاسد، معراج مؤمن نیست، قربان کلّ تقی نیست و برای هیچ‌یک از این آثار، وضع نشده است. این مطلب را حتّی اعمّی هم قائل است. آن‌وقت، این مطلب مسلّم را می‌گذاریم کنار روایاتی که ظهور در این معنا داشت که «کلّ ما هو مسمّی باسم الصلاهٔ یکون معراجاً للمؤمن» در این صورت یک حالت تردید و دوران به‌وجود می‌آید و آن این است که آیا خروج نمازهای فاسد از «الصلاهٔ معراج المؤمن» به نحو تخصّص است یا به نحو تخصیص؟ اگر ما در بحث صحیح و اعم قول صحیحی را اختیار کردیم، می‌گوییم: خروج نمازهای فاسد از «الصلاهٔ معراج المؤمن» به نحو تخصّص است، زیرا «الصلاهٔ الفاسدهٔ»، صلاهٔ نیست و چیزی که صلاهٔ نیست نمی‌تواند معراج مؤمن باشد. ولی اگر ما اعمّی شدیم و گفتیم: «نماز فاسد هم مصداق نماز است»، در این صورت خروج نماز فاسد از «الصّلاهٔ معراج المؤمن» و امثال آن به نحو تخصیص می‌شود، همان گونه که «زیدِ عالم» بواسطه «لاـ تکرم زیداً العالم» از عموم «أکرم العلماء» خارج می‌شود و اینجاست که پایه استدلال صحیحی گذاشته می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۵۳

صحیحی می‌گوید: نتیجه سخن شما این است که امر دائر بین تخصیص و تخصّص است و در چنین موردی تخصّص مقدم است زیرا در صورت مطرح بودن تخصّص، ضربه‌ای به اصالهٔ العموم وارد نمی‌شود ولی اگر تخصیص را مقدم بداریم معنایش این است که به اصالهٔ العموم ضربه خورده است. و این بدان جهت نیست که «تخصیص، مستلزم مجازیت است». خیر، مسأله مجازیت مطرح نیست. و اگر تخصّص، مقدّم بر تخصیص شد، استدلال صحیحی تمام می‌شود زیرا صحیحی می‌گوید: معنای «الصلاهٔ معراج المؤمن» این است که «کلّ ما هو مسمّی بهذا الاسم فهو معراج المؤمن»، می‌گوییم: با نمازهای فاسد چه می‌کنید؟ می‌گوید: «نمازهای فاسد، اصلًا نماز نیستند تا این که بخواهند معراج المؤمن باشند». به‌همین‌جهت، خروج آنها به عنوان تخصّص است و در نتیجه این «کلّ ما هو مسمّی باسم الصّلاهٔ» که از عبارت «الصلاهٔ معراج المؤمن» استظهار می‌شود بر عمومیّت خود باقی است و ضربه‌ای متوجه آن نشده است. بررسی تقریب دوّم: این استدلال هم- مانند استدلال اوّل- قابل قبول نیست، زیرا اگرچه مسأله تقدّم تخصّص بر تخصیص- در دوران امر بین این دو- مطلب مسلّمی است ولی این مسئله مربوط به جایگاه خودش می‌باشد و در ما نحن فیه جاری نمی‌شود. برای روشن شدن این مطلب، ابتدا دو مثال ذکر می‌کنیم تا معلوم شود که چگونه در یکی از این دو مثال، مسأله تقدّم تخصص بر تخصیص، پیاده می‌شود و در مثال دیگر، پیاده نمی‌شود. مثال اوّل: اگر مولا گفت: «أکرم کلَّ عالمٍ»، و بعد دنبال آن با دلیل منفصلی گفت:

«لا تکرم زیداً» و در خارج دو زید وجود داشت، یکی عالم و دیگری غیر عالم، و ما مردّد شدیم که آیا مولا کدام یک از این دو

زیـد را اراده کرده است؟ اگر مقصود مولاـ از «لاـ تکرم زیـداً»، «زیـدِ عالم» باشـد، معنایش این است که «أکرم کلَّ عالمٍ» تخصـیص خورده است و اگر مرادش «زید غیر عالم» باشد، این خودش یک حکم مستقل است و ربطی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۵۴

به «أکرم کلّ عالم» ندارد و موجب تخصیص آن نمی‌شود و خروج «زیدِ عالم» از «أکرم کلَّ عالمٍ» به نحو تخصّص است زیرا او عالم نیست تا از «أکرم کلَّ عالمٍ» خارج شود.

بنابراین «لا تکرم زیداً» مردّد بین تخصـیص و تخصّـِص است و در اینجا عقلاء می‌گویند: تخصّـِص، مقدّم است و در نتیجه مراد مولا همان «زیدِ غیر عالم» است و خصوصیتی که در اینجا وجود دارد این است که مسئله ترجیح تخصّص بر تخصیص، در راه استکشاف مراد مولاـ به‌کارمی‌رود، یعنی از این راه، مراد مولا را می‌فهمیم. قبل از این که این مسئله در کار باشـد ما نسبت به مراد مولا جاهل بودیم و «لاـ تکرم زیـداً» ابهـام داشت ولی بـا جریان مسأله تقـدّم تخصّـِص بر تخصـیص، مراد مولا برای ما روشن می‌شود. در نتیجه، عنوانی که ما می‌توانیم در این مورد بـدهیم، ترجیـح تخصّـِص بر تخصـیص در ارتباط با اسـتکشاف مراد مولا است. مثال دوّم:[۱۰۰] اگر مولاـ گفت: «أکرم کلَّ عالمٍ» و پس از آن با دلیل منفصـلی گفت: «لا تکرم زیـداً» و در خارج، تنها یک زیـد وجود داشت و ما تردید داشتیم که آیا این زید، عالم است تا خروج آن از «أکرم کلَّ عالمٍ» به نحو تخصیص باشد یا عالم نیست تا خروج آن از «أکرم کلَّ عالمٍ» به نحو تخصّص باشد. در اینجا ما در مراد مولا تردید نداریم.

مولا از ما خواسته است که این زیـد موجود در خارج، اکرام نشود. آیا در اینجا هم مسـئله تقـدّم تخصـص بر تخصـیص جریان پیدا می‌کنـد؟ بایـد به این نکته توجه داشت که اینجا مسأله تقدم تخصـص بر تخصـیص، در راه اسـتکشاف مراد مولا نیست زیرا در مراد مولاـ شـک نـداریم. بلکه در راه برطرف کردن جهـل از خود مـاست. ما می‌خواهیم بـدانیم آیا این زیـد، عالم است یا جاهل؟ و اگر تقدم تخصـص بر تخصـیص را پیاده کنیم، استفاده می‌کنیم که این زید، جاهل است. در اینجا عقلاء، تقدّم تخصص بر تخصیص را نمی‌پذیرند و دلیل هم نمی‌خواهد. همین‌که ما شک داشته باشیم آیا عقلاء می‌پذیرند یا نه؟ برای ما کافی است. کسی که می‌خواهد تقدم تخصص بر تخصیص را

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۵۵

مطرح کنـد، باید اقامه دلیل کند ولی برای ما فرقی نمی‌کند چه یقین داشـته باشـیم که این مسـئله- تقدّم تخصّـِص بر تخصـیص- در اینجا جریان نـدارد و چه تردید داشـته باشـیم که آیا عقلاء این مسـئله را در اینجا پیاده می‌کنند یا نه؟ برای ما کافی است. بنابراین ما نمی‌توانیم به‌طور کلی بگوییم: هرجا امر دایر بین تخصّـِص و تخصـیص بود، تخصّـِص مقدّم است. بلکه این مسئله، فقط در ارتباط با کشـف مراد مولاـ به‌کـارمی‌رود نه در جـایی که می‌خواهیم شـك و جهلی را از خودمـان برطرف کنیم. پس به صورت قاعـده کلّیه می‌توان گفت: اگر موردی از قسم اوّل بود، تقدّم قطعی است ولی اگر از قسم دوّم بود، تقدّم یا وجود ندارد یا مشکوك است. حال آیا مسأله تقدّم تخصّـِص بر تخصـیص، در ما نحن فیه جاری می‌شود؟ ظاهر این است که ما نحن فیه از قسم دوّم است، زیرا وقتی در «الصـلاة معراج المؤمن» آن مطلب خارجی مسـلّم را- یعنی این که این آثار مربوط به صـلاة صـحیح می‌باشند- کنارش می‌گذاریم، آنچه برای مشـکوك است، مراد مولا نیست. ما می‌دانیم که مولا گفته است: «صـلاة صـحیح، معراج مؤمن است»، بلکه تردیـد ما در این است که آیا صلاة فاسد را هم صلاة می‌گویند یا نه؟ این چه ارتباطی به روایت دارد؟

روایت می‌گوید: «الصـلاة معراج المؤمن» و ما در خارج می‌دانیم که آنچه معراج مؤمن است صـلاة صـحیح می‌باشد خواه نماز فاسد به نحو تخصّـِص خـارج شـده باشـد تـا لاـزمه‌اش این باشـد که «کـلّ ما هو مسـمّی باسم الصـلاة» منطبق بر نمازهای صـحیح باشـد یا خروجش به نحو تخصـیص باشـد تـا عبـارت، اطلاـق داشـته و همه را شامل شود. این‌ها در ارتباط با مراد مولا نیست. مراد مولا، هم برای صـحیحی و هـم برای اعمّی روشن است. بحث در نحـوه خروج نمازهـای فاسـد است که آیـا به نحـو تخصّـِص است یـا به نحو

تخصیص؟ در نتیجه، این استدلال در صورتی درست است که ما یک قاعده کلی داشته باشیم که هرجا امر دایر بین تخصّص و تخصیص شد، تخصّص، تقدّم دارد و ما یک چنین قاعده عقلائیه نداریم. آنچه از عقلاء استفاده می‌شود جریان این قاعده در ارتباط با استکشاف مراد مولاست. همان‌طور که ما در مورد اصالهٔ الحقیقهٔ نیز همین حرف را

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۱۵۶

زدیم و گفتیم: اصالهٔ الحقیقهٔ در ارتباط با کشف مراد مولاست و در جایی که مراد مولا روشن باشد و بخواهیم کیفیت استعمال- حقیقی یا مجازی بودن آن- را کشف کنیم، اصالهٔ الحقیقهٔ، نمی‌تواند نقشی داشته باشد. پس هر دو تقریبی که در ارتباط با استدلال به روایات دسته اوّل بود باطل است. اشکال بر هر دو تقریب: یک اشکالی که بر هر دو تقریب وارد است این است که اگر صحیحی بخواهد به این دسته از روایات تمسک کند ما به او می‌گوییم: برفرض صرف‌نظر از اشکالات قبلی، دلیل شما منطبق بر مدّعایتان نیست. شما (صحیحی‌ها) مگر در تعیین محلّ نزاع نگفتید: ما که صحیحی هستیم صحیحی مطلق نیستیم بلکه صحیحی از حیث اجزاء و شرایط قسم اوّل ۱۰۱] هستیم و شرایط قسم دوّم ۱۰۲] و قسم سوّم ۱۰۳] را از محلّ نزاع خارج می‌دانیم. این مدّعای شما بود ولی دلیل شما «الصلاهٔ معراج المؤمن» است. آیا شما از این دلیل استفاده می‌کنید که صلاتی که اجزاء و شرایط قسم اوّل را دارد، معراج مؤمن است، اگرچه شرایط قسم دوّم و سوّم را هم نداشته باشد؟ آیا شما می‌گویید: نماز بدون قصد قربت- که بنا بر عقیده مرحوم آخوند جزء شرایط قسم سوّم است- هم معراج مؤمن است؟ آیا مدّعای شما با دلیلتان تطبیق می‌کند؟ به‌عبارت‌دیگر:

ما به قائلین به صحیح می‌گوییم: شما که معتقدید صلاهٔ برای صلاهٔ صحیحه وضع شده است، «الصلاهٔ معراج المؤمن» و امثال آن را چگونه معنا می‌کنید؟ آیا این حدیث به معنای «الصّلاهٔ علّهٔ تامّهٔ لتحقّق المعراجیهٔ و مؤثّرهٔ کاملهٔ فی المعراجیهٔ» است؟ این که

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۱۵۷

با ادعای شما نمی‌سازد. هر نماز صحیحی، مؤثر در معراجیت نیست. شما نماز بدون قصد قربت را صحیح می‌دانید- چون قصد قربت از شرایط قسم سوّم است و شما آن را در اطلاق اسم صحیح بر صلاهٔ شرط نمی‌دانید- درحالی‌که صلاهٔ بدون قصد قربت ارزشی ندارد. نماز مزاحم با ازاله- بنا بر قول کسانی که آن را باطل می‌دانند- ارزشی ندارد. این‌ها شرایط قسم ثالث و ثانی است. پس شما روایت را چگونه معنا می‌کنید؟ صحیحی‌ها ناچارند بگویند: ما کلمه سببیّت تامّه را کنار می‌زنیم و به جای آن، کلمه «اقتضاء» را می‌گذاریم «الصلاهٔ معراج المؤمن» یعنی «الصلاهٔ مقتضیهٔ لأن تکون معراج المؤمن» تا با نبودن شرایط قسم دوّم و سوّم هم بسازد. در این صورت، ما می‌گوییم: اعمّی هم همین‌طور معنا می‌کند او هم می‌گوید:

«الصلاهٔ معراج المؤمن» به معنای «الصلاهٔ مقتضیهٔ لأن تکون معراج المؤمن» است.

و هنگامی که مثالهای شما با مثالهای اعمّی‌ها مقایسه شود وضع شما بدتر از اعمّی‌ها خواهد بود، زیرا اعمّی می‌گوید: اگر نمازی فاتحهٔ‌الکتاب را نداشت، نماز است و اقتضا دارد که معراج مؤمن باشد. اقتضاء به این معنا که اگر فاتحهٔ‌الکتاب داشته باشد معراج مؤمن می‌شود. آیا اهمیت فاتحهٔ‌الکتاب- در ارتباط با معراجیت- بیشتر است یا اهمیت قصد قربت که روح عبادت و روح نماز است؟ و شما قصد قربت را خارج از دایره مسمّی و ماهیت صلاهٔ می‌دانید. خلاصه این که اگر صحیحی بخواهد به این دسته از روایات تمسک کند، دلیل او مطابق با مدّعا نخواهد بود. بلی اگر مدّعای صحیحی، صحت از حیث اجزاء و جمیع شرایط بود، ممکن بود این روایت بر مدّعای او تطبیق کند. ولی وقتی در مدّعای صحیحی، دو قسم مهمّ از شرایط خارج می‌شود و می‌گوید: به عقیده ما، این دو قسم از شرایط، هیچ دخالتی در مسمّی و موضوع له ندارد، چگونه می‌تواند به این روایات تمسک کند، در حالی که ظاهر این روایات، صحت مطلقه- یعنی واجد اجزاء و جمیع شرایط- می‌باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۱۵۸

روایات دسته دوّم

اشاره

دسته دوّم از روایاتی که صحیحی به آن استدلال کرده، روایاتی است که ظهور دارد در نفی ماهیت با نبودن بعضی از اجزاء غیر رکنی ۱۰۴] یا نبودن بعضی از شرایط. مثلًا در روایت «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب»[۱۰۵] در ارتباط با نبودن فاتحهٔالکتاب- که جزء غیر رکنی است- از صلاهٔ، نفی ماهیت شده است و یا مانند «لا صلاهٔ إلّا بطهور»[۱۰۶] که در ارتباط با نبودن طهارت- که شرط است- از صلاهٔ، نفی ماهیت شده است.

تقریب استدلال به این دسته از روایات:

این معنا از خارج برای ما مسلّم است که فاتحهٔالکتاب، در صحت صلاهٔ، دخالت دارد و نمازی که فاقد فاتحهٔالکتاب باشد، باطل است. این مطلب، هم مورد قبول صحیحی است و هم مورد قبول اعمّی. با توجه به این مطلب، می‌گوییم: روایت «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» را به دو صورت می‌توان معنا کرد: صورت اوّل: ملتزم شویم که در این قبیل از روایات، حذفی صورت گرفته است، و تقدیر- مثلًا- چنین است: «لا صلاهٔ صحیحهً إلّا بفاتحهٔ الکتاب» یعنی هیچ نمازی نمی‌تواند صحیح واقع شود و هیچ نماز صحیحی نمی‌تواند تحقق پیدا کند مگر با فاتحهٔالکتاب. اگر روایت، به این معنا باشد، نه صحیحی می‌تواند از آن استفاده کند و نه اعمّی. زیرا هر دو قبول دارند که صحت صلاهٔ، متوقف بر فاتحهٔالکتاب است. اشکال: «تقدیر، برخلاف اصل و خلاف ظاهر است بله، اگر

راه منحصر به این بود ما ناچار بودیم تقدیری درنظر بگیریم ولی اگر راه دیگری پیدا کنیم که نیاز به تقدیر نداشته باشد قهراً آن راه مقدّم خواهد شد. صورت دوّم: همان‌طور که در «لا رجل فی الدار»، «لا» ی نفی جنس آمده و ماهیت و طبیعت رجل را از بودن در خانه نفی می‌کند و این در صورتی درست است که هیچ‌یک از افراد ماهیت رجل، در خانه نباشند، ظاهر این است که «لا صلاهٔ الّا بفاتحهٔ الکتاب» نیز برای نفی جنس و نفی ماهیت است اگرچه در آن یک استثناء هم وجود دارد. «لا صلاهٔ» یعنی این ماهیت و این حقیقت و مسمّی تحقّق ندارد «إلّا بفاتحهٔ الکتاب»، یعنی فاتحهٔالکتاب، در مسمّی و حقیقت و ماهیت نقش دارد و می‌خواهد بگوید: اگر فاتحهٔالکتاب نباشد، ماهیت نماز، تحقق ندارد. اگر طریق استدلال به روایت، این گونه باشد، این فقط بر قول صحیحی منطبق است. صحیحی است که با اجزاء غیر رکنیه مانند اجزاء رکنیه معامله می‌کند و می‌گوید:

همان‌طوری که رکوع، در ماهیت صلاهٔ نقش دارد، فاتحهٔالکتاب هم- که جزء غیر رکنی است- در ماهیت نقش دارد. ولی اعمّی بین این‌ها فرق قائل است. اعمّی می‌گوید:

اجزاء رکنی، دخالت در ماهیت دارند ولی اجزاء غیر رکنی، هیچ‌گونه دخالتی در ماهیت ندارند. پس درحقیقت، پایه استدلال به این دسته از روایات، براساس حفظ ظهور این روایات و این که ما دلیلی بر وجود مقدّر نداریم می‌باشد. تا اینجا، استدلال- ظاهراً- تمام است. اشکال: مشابه ترکیب «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» به روایاتی برخورد می‌کنیم که در آنها نمی‌توان نفی حقیقت را مطرح کرد بلکه در آن موارد ناچاریم ملتزم شویم که چیزی در تقدیر است، مثل روایت «لا صلاهٔ لجار المسجد إلّا فی المسجد».[۱۰۷] همان‌طور که ما در «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب»، از خارج می‌دانستیم که

فاتحهٔالکتاب، در صحّت نماز دخالت دارد- چه بنا بر قول صحیحی و چه بنا بر قول اعمّی- در اینجا نیز نقطه مقابلش را می‌دانیم یعنی می‌دانیم که ایقاع نماز در مسجد- برای همسایه مسجد- دخالتی در صحّت نماز ندارد، نه بنا بر قول صحیحی و نه بنا بر قول اعمّی. هیچ فقیهی فتوی نداده که اگر همسایه مسجد، نمازش را در خانه بخواند نمازش باطل است. پس ما «لا صلاهٔ لجار المسجد إلّا فی المسجد» را چگونه معنا کنیم؟ اینجا که دیگر مثل «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» دو راه ندارد. اینجا یک راه دارد. روشن است که نمی‌توان ملتزم به نفی حقیقت شد، پس ناچاریم بگوییم: در اینجا چیزی- مثل وصف «کاملهٔ»، «تامّهٔ» و امثال آن- در تقدیر است. یعنی همسایه مسجد، اگر بخواهد نمازی کامل و دارای درجات بالا بخواند باید در مسجد بخواند و اگر در مسجد نخواند، اگرچه نمازش صحیح است ولی آن آثار و برکات را ندارد. سپس مستشکل می‌گوید: اگر باب تقدیر و حذف باز شود، اتحاد سیاق، اقتضا می‌کند که در موارد مشابه هم تقدیر داشته باشیم ولی در هرجایی به تناسب خودش.

مثلًا در «لا صلاهٔ لجار المسجد إلّا فی المسجد» کلمه «کاملهٔ» را در تقدیر بگیریم و در «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» کلمه «صحیحهٔ» را در تقدیر بگیریم. در نتیجه، استدلال به «لا- صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» برهم می‌خورد زیرا معنای این روایت، «لا صلاهٔ صحیحهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» می‌شود و این چیزی است که هم صحیحی قائل است و هم اعمّی، و کسی نمی‌تواند به این عبارت استدلال کند.

پاسخ اشکال: مرحوم آخوند، از اشکال فوق این گونه جواب می‌دهد: ما قبول نداریم که در «لا صلاهٔ لجار المسجد إلّا فی المسجد» چیزی در تقدیر باشد بلکه در اینجا نیز، حقیقت و ماهیت صلاهٔ، نفی شده است و فرقی بین این دو حدیث نمی‌باشد. ولی نفی حقیقت بر دو قسم است: ۱- نفی حقیقت به نحو حقیقت. ۲- نفی حقیقت به نحو ادّعا. نفی حقیقت به نحو ادّعا، شبیه چیزی است که سکّاکی در باب استعاره می‌گفت. او

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۶۱

معتقد بود همیشه کلّیِ اسد در معنای حقیقی خودش- یعنی حیوان مفترس- استعمال می‌شود ولی حیوان مفترس دارای دو نوع مصداق است: یک افراد حقیقیه واقعیه دارد و آن عبارت است از حیوانهای مفترسی که در جنگلها هستند. و یک افراد ادعائیه هم دارد که عبارت از مردان شجاع می‌باشند. در اینجا نیز نفی حقیقت، گاهی به‌صورت حقیقی و واقعی است، مثل «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» و گاهی به نحو ادّعا و مجاز است، مثل «لا صلاهٔ لجار المسجد إلّا فی المسجد» که در اینجا اگرچه ماهیت به‌صورت حقیقی نفی نشده است ولی ما ادّعا کرده‌ایم که ماهیت، نفی شده است. شاهدش این است که اگر ما بخواهیم در اینجا چیزی مانند «کاملهٔ» در تقدیر بگیریم، ارزش کلام از بین می‌رود. آیا روی جنبه ادبی از نظر نحوه القاء کلام، این «لا صلاهٔ لجار المسجد إلّا فی المسجد» می‌خواهد بگوید: «کمال صلاهٔ جار المسجد أن تقع فی المسجد»؟ آیا می‌خواهد یک چنین مطلب سطحی را بیان کند؟ یا این که می‌خواهد مطلب لطیفی را بیان کند. می‌خواهد بفرماید: ارتباط همسایه مسجد با مسجد، باید آن‌قدر قوی باشد که اگر نمازش را در مسجد نخواند این نماز نیست، البته نه به‌صورت حقیقت بلکه به‌صورت ادعا می‌خواهد، ارزش را بالا ببرد و الّا از اوّل می‌گفت: «کمال صلاهٔ جار المسجد أن تقع فی المسجد». همان‌طوری‌که در رجل شجاع، ما می‌توانستیم بگوییم: زید کثیر الشجاعهٔ، امّا کثیر الشجاعهٔ کجا و اطلاق اسم اسد بر زید- هرچند از روی ادعا- کجا؟[۱۰۸]

اشکال به کلام مرحوم آخوند

ما هم قبول داریم که نفی حقیقت بر دو صورت است: گاهی به‌صورت حقیقت و گاهی به صورت ادّعا و نیز قبول داریم که نفی حقیقت در «لا صلاهٔ لجار المسجد إلا فی المسجد» به نحو ادّعاست. این مطلب هم مورد قبول صحیحی و هم مورد قبول اعمّی است. ولی بحث روی «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» است. شما معتقدید: این نفی حقیقت، به نحو حقیقت است. دلیل بر این مدّعا چیست؟

ممکن است اعمّی بگوید: نفی حقیقت، در اینجا هم به نحو ادّعاست. بله، اگر ما با قطع‌نظر از این روایت، از خارج ثابت کنیم که کلمه صلاهٔ، برای ماهیت صلاهٔ صحیحه وضع شده و عنوان صحّت، در ماهیت و مسمّی دخالت دارد، نفی حقیقت در «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» به نحو حقیقت خواهد بود، ولی فرض این است که ما این مطلب را از خارج ثابت نکرده‌ایم. ما هنوز مردّدیم و چشم به ادلّه دوخته‌ایم می‌خواهیم به نفس همین عبارت، دلیلی برای قول صحیحی پیدا کنیم. حال ما مقابل «لاـ صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» قرار گرفته‌ایم، می‌دانیم نفی حقیقت است ولی نمی‌دانیم آیا به نحو حقیقت است یا به نحو مجاز؟ اگر به نحو حقیقت باشد، استدلال تمام است ولی اگر به نحو ادّعا باشد استدلال تمام نیست. آن‌وقت چه چیز دلالت کرده بر این که این نفی حقیقت، به نحو حقیقت است؟ ممکن است جواب بدهید:[۱۰۹] اگرچه سکّاکی می گوید: «در مثل «رأیت أسداً»، اگر رجل شجاع را اراده کنید، کلمه اسد در رجل شجاع استعمال نشده بلکه در معنای خودش استعمال شده و رجل شجاع به عنوان یک فرد ادّعایی است». ولی بنا بر همین مبنا، اگر فرض کنیم سکّاکی در اینجا نشسته و کسی از در وارد شد و گفت: «رأیت أسداً»، و قرینه‌ای اقامه نکرد، آیا سکّاکی- با توجه به تمام حرفهایی که در باب استعاره دارد- این جمله را چگونه معنا می کند؟ به‌طور مسلّم می گوید: مراد، فرد حقیقی اسد- یعنی حیوان مفترس- است. زیرا سکّاکی در اینجا اصالهٔ الحقیقهٔ را- به همین کیفیت که گفتیم- جاری می کند نه اصالهٔ الحقیقهٔ به‌معنای استعمال لفظ در ما وضع له.

چون هر دو، استعمال لفظ در ما وضع له می‌باشند، اصالهٔ الحقیقهٔ، به این معنا که مراد

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۶۳

متکلّم همان معنای حقیقی است تا وقتی که قرینه بر خلافْ واقع نشود. به عبارت دیگر: اگرچه استعاره، استعمال در غیر ماوضع‌له نیست ولی آیا قرینه لازم ندارد؟ بدون اشکال- حتّی بنا بر مبنای سکّاکی- نیاز به قرینه دارد و اگر قرینه نداشته باشد، «رأیت أسداً» در کلام متکلّم، بر فرد حقیقی- یعنی حیوان مفترس- حمل می‌شود با این که اگر مقصود رجل شجاع بود، استعمال لفظ در غیر ماوضع‌له نبود.

پس درحقیقت، همین سکّاکی در مورد استعاره، در موارد فقدان قرینه، یک اصالهٔ الحقیقهٔ به این صورت دارد که تا زمانی که دلیل بر فرد ادّعایی اقامه نشود، بر فرد حقیقی حمل می‌شود. حال ممکن است کسی به عنوان دفاع از مرحوم آخوند، همین حرف را بزنند و بگوید: همان کاری را که سکّاکی در باب استعاره نسبت به «رأیت أسداً» انجام می‌دهد ما نیز همین کار را می کنیم و می گوییم: در «لا صلاهٔ لجار المسجد إلّا فی المسجد» قرینه وجود دارد و به علت قرینه، بر نفی حقیقت ادّعایی حمل می‌شود ولی در «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» قرینه‌ای وجود ندارد و ما باید نفی حقیقت را بر نفی حقیقت به نحو حقیقت حمل کنیم. در واقع، نفی حقیقت ادّعایی نیاز به قرینه دارد ولی نفی حقیقت حقیقی نیاز به قرینه ندارد. پس «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» نفی حقیقت به نحو حقیقت می کند و استدلال تمام می‌شود. ولی این جواب نمی‌تواند مشکل را حل کند. وقتی متکلّم از در وارد می‌شود و می گوید: «رأیت أسداً»، سکّاکی در مراد متکلّم شک دارد و نمی‌داند آیا او حیوان مفترس را دیده یا رجل شجاع را؟ و در مورد شک در مراد متکلّم، اصالهٔ الحقیقهٔ جاری می‌شود و نتیجه این می‌شود که مراد متکلم همان حیوان مفترس است. امّا در «لاـ صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» شک در مراد نداریم. ما از قبل می‌دانیم که فاتحهٔ الکتاب در صحت صلاهٔ دخالت دارد و پایه استدلال، بر همین مطلب است. بنابراین، مراد متکلّم، هم برای ما روشن است و هم برای اعمّی. و آنچه برای ما مشکوک است دخالت فاتحهٔ‌الکتاب در ماهیت صلاهٔ است و این دیگر از عبارت فهمیده نمی‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۶۴

مراد عبارت این است که صلاهٔ بدون فاتحهٔ‌الکتاب باطل است. در نتیجه، اگر ما در ارتباط با مراد متکلّم تردید داشتیم می‌توانستیم- مثل سکّاکی- اصالهٔ الحقیقهٔ را جاری کنیم ولی وقتی مراد متکلّم روشن است و ما در چیز دیگر یعنی دخالت فاتحهٔ‌الکتاب در مسمّا

تردیـد داریم، نمی‌توانیم به اصالـهٔ الحقیقهٔ تمسک کنیم. خلاصه این که اگر می‌توانستیم ثابت کنیم که «لا صـلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» نفی حقیقتش به نحو حقیقت است، این اسـتدلال تمام بود ولی چه چیزی می‌توانـد این امر را ثابت کند؟ ما احتمال می‌دهیم که نفی حقیقت مثل «لا صلاهٔ لجار المسجد ...» به نحو ادّعا باشد و دلیلی بر خلاف این مطلب نتوانستیم پیدا کنیم لذا استدلال به این دسته از روایات هم نمی‌تواند مورد قبول باشد.

دلیل سوّم صحیحی

مخترعین از عقلاء، وقتی یک اختراعی داشته باشند که مرکّب و دارای اجزاء و شرایط است و به‌لحاظ ضرورت تسمیه و نام‌گذاری، در مقام نام‌گـذاری برآینـد آیا در این مقام، چه روشـی را اتّخاذ می‌کننـد؟ آیا اسم را برای صـحیح تام الأجزاء قرار می‌دهند یا برای اعمّ از صـحیح و فاسـد؟ شـارع نیز در ارتبـاط بـا عبـادات، عنوان مخترع را دارد و این مخترعـات شـرعیه هم مرکباتی دارای اجزاء و شرایـط می‌باشـند، خصوصـاً در باب نماز و حـج و ... و همان گونه که شارع در مقام محاوره و تکیه بر ظهور الفاظ، روش عقلاء را تبعیت کرده و راه جدیدی در مقام تفهیم و تفهّم ارائه نکرده است، در مقام وضع و تسـمیه نیز راه جدیدی را اتخاذ نکرده و از همان روش عقلاـ- که عبـارت از ظهور و اصالـهٔ الظهور است- تبعیت کرده است. و این مطلب، ظـاهراً جـای تردیـد نیست. امّا آیا طریقه عقلاء در نام‌گذاری چگونه است؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: روش عقلاء این است که بعد از اختراع مرکباتی که دارای

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۶۵

اجزاء و شـرایط است تـا وقتی اختراع آنـان به مرحله تکامـل نرسـد و اثری که از این اختراع مورد انتظار است، حاصل نشود در مقام نام‌گـذاری برنمی‌آینـد، زیرا مثلًا اگر اتومبیلی را اختراع کردنـد، آنچه آنان را به‌سوی نام‌گذاری می‌خواند این است که می‌بینند این اتومبیل وسـیله‌ای است که انسان را در مدّت کوتاهی از فرسـنگها راه به مقصد می‌رساند و مخترِع می‌خواهد این وسـیله را در اختیار مردم قرار دهـد تـا این که آنان نیز این اسـتفاده را از آن ببرنـد. برای این امر، صـحبت‌های زیادی روی آن می‌شود، یکی می‌خواهد خریـداری کنـد، دیگری می‌خواهد بفروشد، یکی می‌خواهد وارد کند دیگری می‌خواهد خارج کند و ... به‌همین‌جهت، باید اسـمی برای آن وضع شود تـا سـهولت تفهیم و تفهّم- که حکمت وضع است- در اینجـا تحقّق پیـدا کنـد. بنـابراین، مخترعین وقتی در مقام نام‌گـذاری برمی‌آینـد که اختراع آنـان کامـل شـده و به قابلیت بهره‌برداری رسـیده باشـد یعنی وقتی اختراعشان صـحیح بوده و آثار مقصود، برآن مترتب شود. البته با توجه به این که مخترَع جنبه ترکیبی دارد، مثل بسیط نیست.

در بسـیط، حالت فساد تصور نمی‌شود. بلکه امر آن، دایر مـدار وجود و عـدم است ولی مرکّب، گاهی تمامیت دارد و گاهی هم- به جهت تغییر بعضی از اجزاء و شرایط- ناقص می‌شود. خودِ واضع به این مطلب توجه داشته است ولی ملاحظه می‌کند که این حاجت و نیاز اسـتعمالی- در ارتباط با مرکب ناقص- به اندازه‌ای نیست که دایره وضع لفظ را توسـعه دهد تا حالت نقص را هم شامل شود، یعنی فکر می‌کنـد که نیاز اسـتعمالی آن‌قدر نیست که کلمه اتومبیل را برای معنایی وضع کند که هر دو حالت- تمامیت و نقص- را شامل شود و در هر دو حالت، عنوانِ صـحیح و استعمالِ حقیقی پیدا کند. آنچه واضع را به‌سوی وضع تحریک می‌کند نیاز استعمالی در خصوص مرکّب تام الاجزاء و شرایط است امّا در این مرکّب ناقص هم واضع می‌گوید: «چه مانعی دارد که کلمه «اتومبیل» مجازاً استعمال شود؟ مگر باب مجاز مسدود است؟ مگر استعمالات مجازیه درست نمی‌باشد؟ لازم نیست که هر استعمالی به چهره حقیقت ظاهر شود». ظاهر این است که شارع مقدّس هم، روش عقلاء را پیموده است نه این که روش

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۶۶

خاصـی در مقام تسـمیه داشـته باشد. در نتیجه، الفاظ عبادات برای خصوص صحیح وضع شده‌اند و استعمال آنها در فاسد به‌صورت

مجاز است.[۱۱۰] بررسی دلیل سوّم صحیحی این دلیل، دارای دو اشکال است: اشکال اوّل: آیا اتومبیلی که از صدها جزء تشکیل شده است، در صورت فقدان یکی از آن اجزاء- که دخالت زیادی در ترتب اثر دارد- دیگر نمی‌توان به آن حقیقتاً اتومبیل اطلاق کرد؟ آیا شما صحیحی‌ها می‌خواهید چنین چیزی بگویید؟ آیا وجداناً عقلاء این گونه تعبیر می‌کنند؟ اگر روزی یکی از دوستان شما- که دارای اتومبیل است- با اتوبوس شرکت واحد رفت و آمد کرد، و شما از او سؤال کردید: چرا با اتومبیل خودت رفت و آمد نمی‌کنی؟ او چه جوابی به شما می‌دهد؟ آیا اگر به شما گفت: «اتومبیلم خراب است»، شما می‌گویید: «این حرف را نزن، آنچه خراب شده، الآن دیگر اتومبیل نیست، تا قبل از خرابی، اتومبیل بود». آیا وجداناً، مسئله این‌طور است؟ آیا وقتی گفته می‌شود: «اتومبیل من خراب است»، مقصود چیزی است که قبلًا اتومبیل بوده یا مراد چیزی است که الآن هم اتومبیل است ولی متّصف به صفت خرابی است؟ این یک مسئله وجدانی است که ما وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم لفظی را که- به قول مستدل- برای مرکّب تام الاجزاء و الشرائط وضع شده است، به‌طور حقیقت برآن اطلاق می‌کنند بدون این که بین حالت سالم بودن و حالت خرابی آن فرقی باشد.

از نظر عقلاء هر دو استعمال، حقیقت است. و این‌طور نیست که در استعمال دوّم، علاقه مجازی درنظر گرفته شده باشد. اشکال دوّم: استدلال، مبتنی بر این بود که نیاز استعمالی نسبت به ناقص و فاسد، به اندازه‌ای نیست که مسئله وضع را در اینجا مطرح کند، بلکه به صورت مجاز

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۱۶۷

هم که استعمال شود، نیاز استعمالی را برطرف می‌کند. آیا واقعیت مسئله به این صورت است؟ یا این که چه‌بسا نیاز استعمالی در مورد نماز فاسد، قوی‌تر از نیاز استعمالی در اصل نماز صحیح باشد، زیرا نماز صحیح، عبارت از نمازی است که واجد همه اجزاء و شرایط باشد و درحقیقت، بیش از یک بُعد ندارد ولی نماز فاسد دارای ابعاد مختلفی است، فساد نماز، گاهی به جهت عدم طهارت و گاهی به جهت عدم رکوع و ... است. به تعدد اجزاء و شرایطی که در باب نماز مطرح است، راه برای فساد نماز وجود دارد. و از طرفی بسیاری از مردم، به خیلی از خصوصیاتی که در نماز معتبر است، جاهل می‌باشند. به همین جهت به‌طور مرتب به ائمه جماعات مراجعه کرده و در ارتباط با نماز خود سؤال می‌کنند، وقتی انسان این‌ها را بررسی کند می‌بیند نیاز استعمالی به استعمال صلاة در مورد نمازهای فاسد به حدّی زیاد است که ممکن است کسی ادعا کند نیاز استعمالی صلاة در باب صلاة فاسد بیش از نیاز استعمالی صلاة در باب صلاة صحیح است زیرا کسی که صلاتش صحیح است، دیگر مسئله نمی‌پرسد و نیاز ندارد که جهتی را در مورد او مطرح کنند ولی در مورد اختلال اجزاء و شرایط نماز چقدر باید کلمه صلاة استعمال شود و در گفته‌ها و نوشته‌ها به کار رود! لذا به‌نظر ما نه تنها این دلیل نمی‌تواند مدّعای صحیحی را ثابت کند، بلکه شاید اعمّی بیاید و از آب گل‌آلود ماهی بگیرد و بگوید این دلیل، به نفع ماست زیرا ما می‌گوییم: نیاز استعمالی در مورد نمازهای فاسد بیش از نماز صحیح است. در ارتباط با مرکبات خارجی و اختراعات نیز همین‌طور است. کسی که اتومبیلش سالم است کمتر نیاز استعمالی به لفظ اتومبیل پیدا می‌کند ولی اگر اتومبیلش خراب باشد، به عدد هر عیبی مجبور است کلمه اتومبیل را به کار ببرد و نیاز استعمالی به این لفظ دارد و می‌گوید: اتومبیل من، دنده‌اش خراب است، اتومبیل من چراغش خراب است و ... لذا در این‌ها هم نیاز استعمالی در مورد فاسدشان بیش از نیاز استعمالی در مورد صحیح است. خلاصه ممکن است اعمّی بگوید: ما وضع را در ارتباط با نیاز استعمالی می‌بینیم و

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۱۶۸

در مورد مخترعات مرکّبه- که مسأله تمامیت و نقص مطرح است- نیاز استعمالی در مورد ناقص، بیش از نیاز استعمالی در مورد صحیح است. پس اگر حکمت وضع، همان نیاز استعمالی باشد، قاعده عقلائی اقتضاء می‌کند که لفظ اتومبیل را برای اعم وضع کند و شارع هم همین روش را تبعیت کرده پس قاعده عقلائیه اقتضاء می‌کند که شارع هم لفظ صلاة را برای اعم وضع کند. کسی در

نماز، فاتحهٔالکتاب را عمداً نخوانده می‌خواهد مسئله بپرسد می گوید: «من در نمازم فاتحهٔالکتاب را نخواندم». آیا شما معتقدید در اینجا کلمه نماز، مجازاً به کار برده شده است؟ آیا عقیده دارید او باید بگوید: من در نماز حقیقی‌ام فاتحهٔالکتاب را نخواندم؟ بنابراین دلیل سوّم، بیش از این که به نفع صحیحی باشد به نفع اعمّی خواهد بود ولی چون ما فعلًا ادلّه صحیحی را بررسی می کنیم آن مقدار که مربوط به بحث ما می‌شود این است که این دلیل، ناتمام است. مخصوصاً اگر نکته‌ای را مورد توجه قرار دهیم، بطلان این دلیل بیشتر ظاهر می‌شود و آن این است که در این دلیل گفته شد: «شارع، از روش عقلاء تخطّی نکرده است»، در حالی که خود صحیحی‌ها این را قبول ندارند. آنان معتقدند شارع، از روش عقلاء تخطّی کرده است. صحیحی‌ها می گویند: «مخترعین وقتی در مقام تسمیه برمی‌آیند، همه اجزاء و شرایط را درنظر گرفته و لفظ را برای تامّ الأجزاء و الشرائط وضع می کنند». ولی وقتی می‌خواهند در مورد شارع بحث کنند می گویند: «شارع، دو قسم از شرایط را در مسمّی دخالت نداده است». در بحث شرایط، می گفتیم: شرایط بر سه قسمند: قسم اوّل: شرایطی است که خود شارع اعتبار کرده، مثل طهارت. قسم دوّم: شرایطی است که عقل، حکم به شرطیت آنها می کند، مثل عدم ابتلاء به مزاحم أقوی و شارع می‌توانسته این شرایط را اخذ کند. قسم سوّم: شرایطی است که- به قول مرحوم آخوند- نمی‌توانست در متعلّق امر اخذ شود، مثل قصد قربت.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۱۶۹

آیا همه این شرایط، در صحت، دخالت ندارد؟ خصوصاً قسم اخیر- یعنی قصد قربت- آیا قوام عبادت به قصد قربت نیست؟ صحیحی می گوید: این دو قسم اخیر از شرایط، در تسمیه دخالت ندارد. اگر ما این را تحلیل کنیم معنایش این است که شارع، در مقام تسمیه، از روش عقلاء تخطّی کرده و خودش روش جدیدی را اتّخاذ کرده است و بعضی از شرایط را در تسمیه دخالت نداده است. براساس این مبنا اگر کسی بگوید: «نماز من بدون قصد قربت بوده است»، صحیحی می گوید: «این کلمه نماز، حقیقت است زیرا قصد قربت جزء شرایط قسم سوّم است و دخالتی در مسمّی ندارد. و این استعمال، حقیقی است».

ولی اگر گفت: «نماز من بدون فاتحهٔالکتاب بوده است، می گویند: «این استعمال، مجازی است زیرا فاتحهٔالکتاب، جنبه جزئیت دارد و جزء، در مسمّی دخالت دارد و با نبودن یک جزء، اطلاق صلاهٔ به نحو حقیقت نیست». آیا کسی می‌تواند این حرف را بپذیرد؟ نتیجه بحث در ارتباط با ادلّه صحیحی‌ها از آنچه گفته شد معلوم گردید که هیچ‌یک از ادلّه صحیحی‌ها نتوانست قول آنان را ثابت کند.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۱۷۱

ادلّه قائلین به وضع الفاظ عبادات برای اعمّ

اشاره

در ارتباط با قول اعمّی نیز ادلّه‌ای ذکر شده است که در ذیل به بحث و بررسی پیرامون آنها می‌پردازیم:

دلیل اوّل

در بحث قبل، به مطلبی اشاره کردیم که می‌تواند به عنوان دلیل برای اعمّی‌ها قرار گیرد، اگرچه آنان در کلمات خود به این مطلب، اشاره‌ای نکرده‌اند. اعمّی‌ها ممکن است بگویند: شما قائلین به صحیح، اگر در موضوع له و مسمّا، برای تمامی اجزاء و شرایط،

حساب باز می‌کردید، ممکن بود برای اثبات مدّعای خود حرفی داشته باشید، امّا شما می‌گویید: همه اجزاء- ارکان و غیر ارکان- در مسمّا دخالت دارد ولی از شرایط، فقط شرایط قسم اوّل ۱۱۱] در مسمّا دخالت دارد. ما از شما سؤال

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۷۲

می‌کنیم. این مقداری که به‌نظر شما در مسمّا دخالت دارد، اگر در خارج تحقق پیدا کند آیا آن عمل، متّصف به صحت می‌شود یا به فساد؟ نمازی که همه اجزاء را داراست ولی از شرایط، فقط شرایط قسم اوّل را دارد و شرایطی چون قصد قربت در آن وجود ندارد آیا می‌تواند متّصف به صحّت باشد؟ خصوصاً اگر ما این را از مرحوم آخوند سؤال کنیم، چه جوابی به ما خواهد داد؟ مرحوم آخوند در بحث صحیح و اعم، قائل به وضع الفاظ عبادات برای صحیح است و در مسأله قصد قربت- به معنای داعی الأمر- هم قائل به این است که اخذ قصد قربت در متعلّق امر محال است، پس به نظر ایشان هم، اگر نمازی بدون قصد قربت تحقق پیدا کند محکوم به فساد است.

و نیز کسانی که در مسئله مزاحمت ازاله با صلاهٔ، معتقدند ازاله، یک واجب اهمّ است و امر به ازاله، مقتضی نهی از صلاهٔ است و نهی از صلاهٔ هم موجب بطلان صلاهٔ است، یعنی یکی از شرایط صحت صلاهٔ را عدم ابتلای آن به مزاحم اقوی می‌دانند، حال اگر نمازی مبتلا به مزاحم اقوی شد، بدون تردید خواهند گفت: چنین نمازی فاسد است. حال که چنین است، اعمّی می‌گوید: مسأله فاسد را که هم شما (صحیحی‌ها) قبول دارید و هم ما معتقدیم و اختلاف ما در مثل جایی است که کسی نمازی بدون فاتحهٔالکتاب بخواند. شما (صحیحی‌ها) می‌گویید: چون فاتحهٔ الکتاب جنبه جزئیت دارد و تمام اجزاء در مسمّا دخالت دارند، صلاهٔ بدون فاتحهٔالکتاب، صلاهٔ نیست. ما از شما سؤال می‌کنیم آیا وجدان شما می‌پذیرد که نماز بدون قصد قربت، صلاهٔ باشد- چون قصد قربت از شرایط قسم سوّم ۱۱۲] و خارج از مسمّاست- ولی اگر نمازی بدون فاتحهٔالکتاب باشد آن را صلاهٔ نمی‌دانید- چون فاتحهٔالکتاب، از اجزاء صلاهٔ است و در ماهیت و مسمّای صلاهٔ، دخالت دارد- در حالی که فاتحهٔالکتاب، از اجزائی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۷۳

است که اگر عمداً به آن اخلال وارد شود موجب بطلان صلاهٔ است ولی اگر سهواً به آن اخلال وارد شود یا حتّی ترک گردد، نه تنها نمازش نماز است بلکه نماز صحیح هم می‌باشد ولی در باب قصد قربت، آن‌قدر مسئله دقیق است که می‌گویند: «اگر شرکت هم در کار باشد نماز باطل است. عبادت را باید فقط برای خداوند، انجام داد». آیا کسی می‌تواند بگوید: با اینکه فاتحهٔالکتاب تنها در بعضی از موارد در صحت صلاهٔ نقش دارد، نماز بدون فاتحهٔ الکتاب صلاهٔ نیست ولی نماز بدون قصد قربت صلاهٔ است؟ در حالی که قصد قربت به عنوان روح عبادت است و لازمه حرف شما (صحیحی‌ها) یک چنین معنایی است. خلاصه این دلیل که می‌توانیم به نفع اعمّی اقامه کنیم- اگرچه خود اعمّی به چنین دلیلی استناد نکرده است- این است که اگر شما (صحیحی‌ها) صحت از حیث اجزاء و همه شرایط را قائل می‌شدید حرفتان یک امتیازی بر حرف ما داشت، اگرچه آن‌هم نیاز به اثبات داشت. امّا شما هم همان فاسدی را که ما می‌گوییم، قبول دارید ولی شما بین فاسدها تفکیک قائل شدید و گفتید: «اگر فساد صلاهٔ، از حیث اخلال به فاتحهٔالکتاب بود، نمی‌توانیم چنین نمازی را نماز بدانیم و اگر به خاطر فقدان قصد قربت بود، چنین نمازی نماز است» و این تفکیک- که لازمه قول شماست- قابل قبول نیست. ما که اعمّی هستیم با همه موارد فساد به‌صورت یکنواخت برخورد می‌کنیم، هم صلاهٔ بدون فاتحهٔ الکتاب را صلاهٔ می‌دانیم و هم صلاهٔ بدون شرایط را.

فقط مسئله ارکان را ما در ماهیت دخالت می‌دهیم ولی اگر از ارکان بگذریم، فرقی بین اجزاء و شرایط، در این ناحیه، نمی‌بینیم. حال آنچه گفتیم، خواه به‌صورت دلیل و خواه به‌صورت تأیید باشد بالاخره ممکن است به نفع اعمی گفته شود. امّا ادلّه‌ای که خود اعمّی‌ها ذکر کرده‌اند عبارت است از:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۷۴

دلیل دوّم (حدیث «لا تعاد»)

اشاره

زراره از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمود: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسةٍ: الطهور و الوقت و القبلة و الرکوع و السجود».[۱۱۳] حدیث «لا تعاد» مشتمل بر یک مستثنی و یک مستثنی منه است. «لا تعاد الصلاة من شیء»، یعنی از ناحیه هیچ‌چیزی، صلاة، اعاده نمی‌شود «إلّا من خمسة» مگر از ناحیه پنج امر، که عبارتند از: وقت، طهور، رکوع، سجود، قبله. برای استفاده از این حدیث، ابتدا مقدّمه‌ای ذکر می‌کنیم: اعاده، در ارتباط با نماز صحیح، مطرح نیست، زیرا نمازی که واجد همه خصوصیات است و با مأمور به مطابق است نمی‌توان اعاده را به آن نسبت داد. در ارتباط با نماز فاسد نیز نمی‌توان اعاده را مطرح کرد، زیرا ظاهر کلمه اعاده این است که عمل را همان گونه که تحقّق پیدا کرده، تکرار کنیم. اگر بگوییم: «نماز فاسد، اعاده دارد»، اعاده‌اش به همان صورتی است که در خارج اتیان شده است. درحالی‌که نماز فاسد را اگر صد بار هم- به همان صورت- اعاده کنیم، اثری برآن مترتب نمی‌شود. پس کلمه اعاده، از یک بُعد نمی‌تواند به نماز صحیح اضافه شود و از بُعد دیگر نمی‌تواند به نماز فاسد اضافه شود. حال که این مقدّمه معلوم گردید، پس معنای «لا تعاد الصلاة» چیست؟ ما گفتیم: حدیث «لا تعاد» دارای یک جمله مستثنی منه است که جمله نافیه می‌باشد و یک جمله مستثنی که جمله موجبه است. گویا گفته شده است: «لا تعاد

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۷۵

الصلاة من غیر هذه الخمسة» بل «تعاد الصلاة من هذه الخمسة». در نتیجه، عنوان «اعاده»، هم در مستثنی و هم در مستثنی منه وجود دارد. براساس مقدّمه‌ای که مطرح کردیم، «صلاة» که در جمله مستثنی منه به عنوان نایب فاعل «لا تعاد» و در جمله مستثنی به عنوان نایب فاعل «تعاد» قرار گرفته است نمی‌تواند خصوص نماز صحیح باشد همان‌طور که نمی‌تواند خصوص نماز فاسد باشد. علاوه بر این که اشکالات دیگری هم به‌وجود می‌آید، مثلًا در ناحیه نماز صحیح معنای عبارت این می‌شود: «لا تعاد الصلاة الصحیحة إلّا من خمسة» یعنی «تعاد الصلاة الصحیحة فی هذه الخمسة».

در ناحیه فاسده‌اش هم همان اشکالی که در مقدّمه مطرح کردیم، جریان دارد. اگر گفت:

«لا تعاد الصلاة الفاسدة من غیر هذه الخمسة بل تعاد الصلاة الفاسدة من هذه الخمسة»، معنای اعاده صلاة فاسده، ایجاد کردن همان صلاة و تکرار آن می‌باشد. و تکرار نماز فاسد نمی‌تواند نقشی در صحّت آن داشته باشد و نمی‌توان گفت: «نماز صحیح، اعاده نماز فاسد است». بنابراین، ما ناچاریم بگوییم: صلاتی که نایب فاعل «لا تعاد» واقع شده، نه خصوص نماز صحیحه است و نه خصوص نماز فاسده، بلکه یک معنای مشترک و یک قدر جامع بین صحیح و فاسد است. این معنای مشترک، قابلیت این را دارد که هم عدم الإعادة و هم اعاده را به آن نسبت دهیم. ماهیت صلاة، قابل این است که بگوییم اعاده شود یا بگوییم اعاده نشود. در نتیجه، صلاة در قاعده «لا تعاد» در یک معنای اعمّ استعمال شده است. اشکال: مگر صحیحی‌ها، این معنا را منکرند که گاهی کلمه صلاة در معنای اعم استعمال می‌شود؟ آنان، استعمال در اعم را مجازاً جایز می‌دانند و چه‌بسا استعمالات مجازی بیش از استعمالات حقیقی باشد. چه اشکالی دارد که بگوییم: «صلاة» در حدیث «لا- تعاد»، در معنای اعم استعمال شده ولی اعمّی، این استعمال را حقیقی می‌داند و صحیحی، آن را استعمال مجازی می‌داند. و اینجا هم جای اصالة الحقیقة نیست زیرا اصالة الحقیقة برای موارد شک در مراد بود و جایی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۷۶

که مراد، روشن بوده ولی کیفیت استعمال، مشکوک باشد نمی‌توان اصالة الحقیقة را جاری کرد پس چگونه می‌توان به حدیث «لا تعاد» استدلال کرد؟ جواب: ما همه این حرفها را قبول داریم. ما بیش از این ثابت نکردیم که صلاة در حدیث «لا تعاد»، در معنای اعم استعمال شده است. و قبول داریم که اصالة الحقیقة برای کشف مراد است نه برای تشخیص کیفیت استعمال. ولی ما می‌خواهیم بگوییم:

استعمالات مجازی، در عین این که دارای ظرافت است، دارای محلّ مخصوصی است.

مثلًا بسیاری از بزرگان می‌گویند: در باب صیغه‌های عقود- خصوصاً صیغه نکاح- نمی‌توان استعمال مجازی به کار برد بلکه باید لفظی استعمال کرد که در عقد و تزویج و نکاح صراحت داشته باشد. در اینجا ممکن است گفته شود: مگر استعمال مجازی ممنوع است؟ ما می‌گوییم: خیر، استعمال مجازی ممنوع نیست، ولی استعمال مجازی، جای مخصوصی دارد. استعمال مجازی، در مقاله، سخنرانی، شعر و این قبیل امور، مانعی ندارد ولی در بعضی از جاها نمی‌توان استعمال مجازی به کار برد. مثل مواردی که ذکر شد و مثل این که اگر قاضی بخواهد رأی دهد و فصل خصومت کند، اینجا نمی‌تواند استعمال مجازی به کار ببرد، بلکه باید با صراحت، مطلب را روشن کند. در ما نحن فیه، مسئله از همه این‌ها بالاتر است زیرا قاعده «لا تعاد»، قاعده‌ای است که در خیلی موارد در کتاب صلاة مورد استفاده قرار می‌گیرد و شاید هزاران فرع باشد که ما بتوانیم از این قاعده استفاده کنیم. آیا بیانی که به عنوان قاعده و ضابطه مطرح است و مورد نیاز هزاران فقیه در طول سالیان دراز است، با استعمال مجازی تناسب دارد؟ آیا قوانینی را که در مجلس شورای اسلامی مطرح می‌شود و مورد نیاز میلیونها نفر است می‌توان به‌صورت مجاز مطرح کرد؟ خیر، قانون باید صریح و روشن باشد تا مردم بتوانند به‌وسیله آن نیاز خود را برطرف کنند. پس در اینجا اگر قبول کنیم که «صلاة» در حدیث «لا تعاد» در معنای اعمّ استعمال شده، دیگر نوبت به این احتمال نمی‌رسد که کسی بگوید: شاید این استعمال،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۷۷

استعمال مجازی باشد. می‌گوییم: اینجا جای چنین احتمالی نیست. اصالة الحقیقة هم در اینجا جریان ندارد.

اشکال:

ممکن است کسی بگوید: مبنای استدلال شما بر این بود که در اینجا دو جمله داریم، یک جمله نافیه که معنایش این است: «لا تعاد الصلاة من غیر هذه الامور الخمسة» و یک جمله موجبه که معنایش این است: «تعاد الصلاة من ناحیة هذه الامور الخمسة» و شما گفتید: صلاة، در هر دو جمله- روی وحدت سیاق- یک معنا دارد. مستشکل می‌گوید: در ناحیه مستثنی منه، چون جمله نافیه است، ما عدم الإعادة را به صلاة نسبت می‌دهیم نه اعاده را. در این صورت چه مانعی دارد که بگوییم: مقصود از صلاة، صلاة صحیحه است؟ صلاة صحیح، اعاده‌اش درست نیست و نمی‌توان لزوم اعاده را به آن نسبت داد. ولی آیا اگر به صورت نفی بگوییم: «الصلاة الصحیحة لا تجب إعادتها»، این هم درست نیست؟ چرا درست نباشد؟ پیداست که «الصلاة الصحیحة لا تجب إعادتها». اما در ناحیه جمله مستثنی ما کلمه «تعاد الصلاة» نداریم بلکه یک کلمه «إلّا» داریم و شما کلمه «تعاد الصلاة» را در ارتباط با آن پنج امر استفاده کردید. به عبارت دیگر: آنچه در روایت مطرح است کلمه «إلّا» است معنای «إلّا» هم همین است که می‌گویید، ولی آیا می‌توانید بگویید: روایت به‌صورت جمله ایجابیه، «تعاد» را به «صلاة» نسبت داده است؟ در مسائل ادبی، ملاک و محور، لفظ است. آیا می‌توان گفت: کلمه «إلّا» از نظر ادبی جانشین جمله «و تعاد الصلاة» شده است، مثل انسان و بشر که هرکدام می‌توانند جانشین یکدیگر شوند؟ مستشکل می‌گوید: ما نمی‌توانیم چنین حرفی بزنیم. اگرچه معنای «إلّا» با «تعاد الصلاة» یکی است ولی «إلّا» هیچ

جانشینی لفظی نسبت به «تعاد الصلاهٔ» ندارد. در نتیجه، ما دیگر در روایت، عبارت «و تعاد الصلاهٔ» نداریم تا گفته شود «صلاهٔ» در جمله «و تعاد الصلاهٔ» نه می تواند «صلاهٔ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۷۸

صحیحهٔ» باشد- چون «تعاد الصلاهٔ» جنبه اثباتی اعاده را ذکر می کند- و نه «صلاهٔ فاسدهٔ»- با آن بیانی که در مقدّمه ذکر شد- تا ناچار شویم «صلاهٔ» در «تعاد الصلاهٔ» را به معنای عامی فرض کنیم، سپس- با توجه به مسأله وحدت سیاق- بگوییم: «اگر صلاهٔ در «تعاد الصلاهٔ» معنای عامی دارد، باید «صلاهٔ» در «لا تعاد الصلاهٔ» هم همان معنای عام را داشته باشد». اگرچه مانعی ندارد که «لا تعاد» را به صلات صحیحه اسناد دهیم ولی- به جهت وحدت سیاق- ناچاریم «صلاهٔ» در هر دو را به معنای اعم بگیریم. خلاصه اشکال: اگر این دو جمله، در لباس استعمال مطرح بود، ما استدلال شما را می‌پذیرفتیم ولی ما بیشتر از یک استعمال نداریم آن‌هم «لا تعاد الصلاهٔ» است و کلمه «إلّا» هم اگرچه تفسیرش عبارت از «تعاد الصلاهٔ» است ولی از نظر لفظی نمی‌توان گفت: «إلّا» جانشین «تعاد الصلاهٔ» شده است. پس ما یک «لا تعاد الصلاهٔ» داریم و مانعی ندارد که مقصود از آن خصوص نماز صحیحه باشد و به شما اعمّی‌ها ربطی پیدا نمی‌کند زیرا ما می‌توانیم عدم اعاده را به صلاهٔ صحیحه نسبت دهیم. و چیزی به عنوان وحدت سیاق در اینجا مطرح نیست زیرا وحدت سیاق در جایی است که دو جمله استعمال شده باشند نه مثل اینجا که یک جمله استعمال شده است. مستشکل، در اینجا پا فراتر گذاشته می‌گوید: ما حتّی وحدت سیاق را در مورد عطف به واو- که محکم‌ترین عطف‌هاست- قبول نداریم مثلًا اگر گفته شود: «قام زیدٌ و قام عمروٌ»، در اینجا چون دو استعمال است و کلمه «قام» تکرار شده است، وحدت سیاق دارد و هر دو قام به یک معناست. اگر معنای «قام» این باشد که از «قعود» تبدّل به «قیام» پیدا کرد در هر دو یکسان است و اگر معنای آن مانند آیه (أن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثنی و فُرادی [۱۱۴]- به معنای قیام الهی و نهضت الهی- بود، در هر دو یکسان است بالاخره، وحدت سیاق حکم می‌کند که ما نمی‌توانیم این دو «قام» را دو جور معنا کنیم و مثلًا یکی را به معنای ایستادن بعد از خوابیدن و دیگری را به معنای قیام الهی بگیریم.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۷۹

ولی اگر گفته شود: «قام زیدٌ و عمروٌ»، در اینجا مسئله وحدت سیاق را قبول نداریم.

اینجا یک «قام» بیشتر وجود ندارد و همین «قام» ممکن است در ارتباط با اسنادش به زید دارای معنای قیام معمولی و در ارتباط با اسنادش به عَمرو، دارای معنای قیام و نهضت الهی باشد. زیرا اینجا جای اتحاد سیاق نیست. ما دو «قام» نداریم که بگوییم:

چون معنای این «قام» چنین است دیگری هم باید این گونه باشد. در نتیجه وقتی در ارتباط با عطف به واو- که مهم‌ترین عطف‌هاست- مسئله به این صورت بود در کلمه «إلّا» در حدیث «لا تعاد» به طریق اولی نمی‌توانیم مسأله اتّحاد سیاق را مطرح کنیم.

ما اتّحاد سیاق را بین چه چیز مطرح کنیم؟ ما دو جمله نداریم که اتّحاد سیاق بین آن دو را مطرح کنیم.

جواب:

اوّلًا: آنچه در مورد «قام زیدٌ و عمروٌ» می گویید، مورد قبول نیست زیرا اگر بخواهیم در اینجا دو قیام مطرح کنیم، مشکل استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم می‌آید. ثانیاً: برفرض که از مشکل استعمال لفظ در اکثر از معنا هم صرف‌نظر کنیم، آیا عرف چنین چیزی را می‌پذیرد؟ آنچه عرف از این گونه مثالها می‌فهمد این است که همان قیامی که برای زید ثابت است برای عَمرو هم ثابت است و عرف، احتمال دیگری نمی‌دهد. و برفرض هم که احتمال دهد، عقلاء به آن توجهی نمی‌کنند. ثالثاً: مستشکل می‌خواهد بگوید:

«قـام زیـدٌ و عمروٌ» دارای اجمال است یعنی یکی از احتمالاتی که در آن جریان دارد این است که قیام زیـد غیر از قیام عَمرو باشـد. ظاهر این است که عرف چنین چیزی را نمی‌پذیرد ولی ما فرض می‌کنیم حق با مستشکل باشد و بین عبارت «قام زیدٌ و قام عمروٌ» با جمله «قـام زیـدٌ و عمروٌ» تفاوت باشـد، در اینجا می‌گوییم: آیا موقعیت «إلّا» در حـدیث «لا تعاد» چیست؟ «إلّا» وقتی مسـبوق به کلمه «لا» یا «ما» باشد، عنوان جدیدی پیدا می‌کند و آن

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۸۰

عنوان حصر است و شاید مهم‌ترین ادات حصر همین «ما و إلّا» و «لا و إلّا» باشد.

حـدیث «لاـ تعـاد» هم دارای عنـوان حصـر است و نـتیجه آن مطرح شـدن مفهوم برای چنین جمله‌ای است. توضـیح این که اصولیون می‌گوینـد: مفهوم مخـالف، عبارت از جمله‌ای است که در اثبات و نفی با منطوق، متغایر است. ولی بالأخره مفهوم، جمله است. اگر ما گفتیم: «قضیّه شرطیه دارای مفهوم است». آیا معنای این عبارت چیست؟

معنایش این است که قضـیّه شـرطیه، دو قضیه است. نه به این معنا که قضیه‌ای را از قضیّه دیگر استخراج کنیم بدون این که اضافه به متکلم داشـته باشـد بلکه به این معنـا که گویـا متکلّم، دو جمله گفته است. اگر بگوییم: «جمله «أکرم زیـداً إن جاءك» دارای مفهوم است»، معنایش این است که متکلم، گویا دو جمله را در اختیار ما قرار داده است یکی جمله «یجب إکرام زید إن جاءك» و دیگری جمله «لا یجب إکرام زیـد إن لم یجئک» آیا این مفهوم، چیزی است که به متکلّم ارتباط ندارد؟ خیر، معنای ثبوت مفهوم این اسـت که متکلّم دو استعمال داشته، یکی «یجب إکرام زید إن جاءك» و دیگری «لا یجب إکرام زید إن لم یجئک».

شاهـدش این است که در باب تعادل و ترجیـح، مسـئله تعارض بین مفهوم یک روایت با منطوق روایت دیگر را مطرح می‌کنند. اگر مفهوم، ارتباطی به امام و اسـتعمال‌کننده ندارد، تعارض میان مفهوم و منطوق، چه معنایی می‌تواند داشـته باشد؟ در بحثی که مرحوم آخونـد در ارتباط با دو جمله «إذا خفی الأذان فقصّـر» و «إذا خفی الجـدران فقصّـر»[۱۱۵] مطرح می‌کنـد، آنچه بین این دو عبـارت، تعارض ایجاد می‌کنـد وجود مفهوم برای هریک از این دو عبارت است و اگر مفهوم در کار نبود و یا مفهوم ارتباطی به متکلّم پیـدا نمی‌کرد چه معارضه‌ای بین این‌ها مطرح بود؟ بنابراین در باب مفهوم، اوّلًا:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۸۱

مسأله جمله مطرح است و ثانیاً: مفهوم هم از نظر اسـتعمال، به متکلّم ارتباط دارد. حال که این مطلب روشن شد، در ارتباط با بعضی از ترکیبات، بحث شده که آیا مفهوم دارد یا مفهوم ندارد؟ مثلًا در ارتباط با جمله شرطیه، جمله وصفیه، و ...

بحث‌هـایی صورت گرفته است و همه این‌هـا محـلّ اختلاـف است حتی در مورد جمله شـرطیه- که در ارتبـاط با مفهوم، خیلی قویّ است- بعضی از بزرگان قائلند مفهوم ندارد. ولی در ارتباط با «لا و إلّا»- به عنوان یکی از ادوات حصر- کسی ظاهراً اختلاف نکرده است در این که آنچه از الّا اسـتفاده می‌شود، اسـتناد به متکلم دارد. اگرچه بعضی آن را از باب مفهوم می‌دانند و بعضی بالاتر از آن را معتقدنـد و گفته‌انـد: این معنـا مربوط به منطوق «لاـ و إلّا» است. یعنی در «لا و إلّا» بعضـی قائلنـد یک منطوق و یک مفهوم مطرح است و بعضـی عقیده دارند دو منطوق مطرح است. حال هرکدام از این‌ها باشد، به عنوان استعمال، مطرح بوده و در ارتباط با متکلّم است. همـان‌طور که اگر قضـیّه شـرطیه مفهوم داشـته باشـد، جمله مفهومیه، در ارتبـاط بـا متکلّم است در اینجـا (لا و إلّا) نیز آنچه به عنوان مفهوم یـا منطوق دوّم مطرح است در ارتبـاط بـا متکلّم است یعنی جمله «و تعـاد الصّـلاة» که از «إلّا» اسـتفاده می‌شـد به عنوان تفسـیر نیست بلکه جانشـین لفظی برای «إلّا» و به عنوان حقیقت معنای لا و إلّا می‌باشـد. خواه اسم آن را مفهوم بگذاریـد یا بگوییـد: «مفهوم چیزی است که متکلم به آن تکلّم نکرده است ولی اینجـا «إلّـا» را خودش گفته و «إلّـا» جانشـین لفظی «تعاد الصـلاة» است و بایـد آن را منطوق نامیـد». درهرصورت، اسـتناد به متکلّم دارد. بنـابراین، برفرض که حرف مستشـکل را در جمله «قام زیـدٌ و عمروٌ» بپـذیریم ولی در اینجـا نمی‌توانیم بپـذیریم. اینجـا مثـل «قـام زیـد و قام عمروٌ» است. اینجا دو جمله و دو اسـتعمال مطرح است. کلمه

«اعاده» و کلمه «صلاة» دو بار استعمال شده‌اند و اگر «صلاة» در «تعاد الصّلاة» به معنای اعم شد- بنا بر اتحاد سیاق که خود مستشکل می‌گفت و صلاة را به معنای اعم می‌گرفت- مجبوریم «صلاة» در عبارت اوّل را نیز بر همان معنای اعم حمل کنیم. و همان گونه که ما گفتیم: این استعمال نمی‌تواند استعمال

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۸۲

مجازی باشد، زیرا «لا تعاد» جنبه قانون دارد. این ضابطه‌ای است که هزاران فرع دارد و در چنین جایی استعمال مجازی وجود ندارد. نتیجه: استدلال اعمّی به حدیث «لا تعاد» استدلال خوبی است همان گونه که استدلال اوّل- که ما از طرف آنان ذکر کردیم- چنین است.

دلیل سوّم (حدیث «بُنی الإسلام»)

در بعضی از روایات وارد شده است: بُنِیَ الإسلامُ علی الخمس: الصَّلاة وَ الزَّکاة وَ الصّیام وَ الحَجّ وَ الوِلایة وَ مَا نودی أحدٌ بشیءٍ مثلَ مَا نُودی بالولایة فَلو أنّ أحداً صام نهاره وَ قام لَیله و حَجَّ دهره و تصدّق بجَمیع مَاله و مات بغیر ولایة لم یقبل له صوم و لا صلاة فأخَذ النّاس بالأربع و ترکوا هذِه.[۱۱۶] یک جهت استدلال اعمّی‌ها به جمله «أخذ الناس بالأربع» است. گفته‌اند: مراد از «الناس» غیر شیعه است. آنان چهار مورد اوّل- یعنی صلاة، صوم، زکاة و حجّ- را گرفته و مورد اخیر- یعنی ولایت- را ترک کرده‌اند. به عبارت دیگر: امام علیه السلام می‌فرماید:

غیر شیعیان ما از نظر چهار مورد اوّل کمبودی ندارند ولی اشکالشان در ارتباط با مورد اخیر است. اعمّی می گوید: اگر ما «ولایت»- یعنی ایمان و امامی بودن- را جزء شرایط[۱۱۷]

اصول فقه شیعه ؛ ج ۲ ؛ ص۱۸۳

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۸۳

صحت عبادت بدانیم- که ظاهر هم همین است- چگونه امام علیه السلام می‌فرماید: «و أخذ الناس بالأربع»، درحالی‌که اینان چهار مورد اوّل را نیز ترک کرده‌اند؟ البته لازم است این نکته را اشاره کنیم که در خود این روایت فرموده بود: «فلو أنّ أحداً صام نهاره و قام لیله و حجّ دهره و ... لم یقبل له صوم و لا صلاة» در اینجا کلمه «عدم قبول» ذکر شده است ولی «عدم قبول» در این روایت، به معنای «عدم صحت» است. و این که ما کلمه قبول را در مقابل صحت مطرح کردیم، به عنوان این نیست که عمل صحیح گاهی مقبول و گاهی غیر مقبول است، چنین چیزی مقصود از روایات نیست خصوصاً در اینجا که امام علیه السلام می‌خواهند مقام شامخ امامت و ولایت را بالا ببرند و برای آن، حساب قائل شوند، حال بیاییم و بگوییم: «ترک امامت و ولایت، ضربه‌ای به صحت عمل نمی‌زنند ولی اعتقاد به امامت و ولایت در قبولی عمل دخالت دارد». خیر این گونه نیست. آنچه انسان به دنبال آن است «صحت عمل» می‌باشد، در نتیجه تعبیر امام علیه السلام، ظهور در این دارد که «لم یقبل» به معنای «لم یصحّ» است نه به‌معنای عدم قبول، تا با صحّت منافات نداشته باشد. حال که «ولایت» به عنوان «شرط صحت» اعمال است، آیا معنای «أخذ الناس بالأربع» چیست؟ اعمّی می گوید: «صلاة، دارای یک معنای اعمّ است که هم بر صحیح، انطباق پیدا می کند و هم بر فاسد. و اگر معنای آن، خصوصِ صحیح بود، دیگر «أخذ الناس بالأربع» معنا نداشت». جهت دیگر استدلال اعمّی‌ها به جمله «فلو أنّ أحداً صام نهاره و قام لیله و حجّ دهره و تصدّق ۱۱۸] بجمیع ماله ...» است. اعمّی می گوید: اگر مراد از «صام»، «صوم صحیح» باشد، تناقض صدر و ذیل روایت پیش می‌آید، زیرا در ذیل روایت فرموده است: «لم یقبل له صوم و لا صلاة» و ما «لم یقبل» را به «لم یصحّ» معنا کردیم.

در نتیجه معنای روایت این می‌شود: «لو أنّ أحداً صام بالصوم الصحیح لم یصح منه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۸۴

الصوم» و این تناقض صدر و ذیل است. پس ناچاریم معنای صوم و صلاهٔ و ... را اعمّ بگیریم تا هم بر صحیح منطبق باشد و هم بر فاسد یعنی «لو أنّ أحداً صام بالمعنی الأعم لم یصحّ منه الصوم بالمعنی الأعمّ» آن‌وقت ما از این روایت استفاده می‌کنیم که مسأله ولایت، شرط در صحت عبادات دارد. پاسخ مرحوم آخوند از دلیل سوّم: مرحوم آخوند، چون صحیحی است، دو اشکال به استدلال فوق، وارد کرده است که یکی از آنها قابل جواب است ولی دیگری، ظاهراً قابل جواب نیست: اشکال اوّل: شما قائلین به اعمّ، بیش از این را ثابت نکردید که این الفاظ، در این روایت، در معنای اعمّ استعمال شده‌اند. أخذ الناس بالأربع یعنی: «أخذ الناس بالصلاهٔ بالمعنی الأعم و بالزکاهٔ بالمعنی الأعم و بالصوم بالمعنی الأعم و بالحجّ بالمعنی الأعم».

و همین‌طور در آن تعبیر امام علیه السلام که فرمود: فلو أنّ أحداً صام نهاره ... صوم به معنای اعم است و استدلال به روایت بر مبنای شرطیت ولایت در صحّت عبادت است. ولی آیا این استعمال به نحو حقیقت است یا مجاز؟ شما از کجا ثابت می‌کنید که استعمال به نحو حقیقت است؟ ممکن است به نحو مجاز باشد و این الفاظ در روایت، در معنای اعم استعمال شده باشد.[۱۱۹] و ما هم عرض کردیم این گونه جاها جای جریان اصالهٔ الحقیقهٔ نیست، زیرا مراد متکلّم، روشن و نحوه استعمال، مشکوک است. پاسخ اشکال فوق: در مباحث مربوط به حدیث «لا تعاد» گفتیم: آنچه شما شنیده‌اید که: الاستعمال أعمّ من الحقیقهٔ، و هرجا مسأله استعمال مطرح شد پای مجازیت را پیش می‌کشید، این مسئله، کلّیت ندارد. همه جا، جای استعمال مجازی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۸۵

نیست. در ارتباط با حدیث «لا تعاد» گفتیم: در چنین حدیثی که به عنوان یک قاعده مسلّم فقهی مطرح است و هزاران فرع از آن استفاده می‌شود، نمی‌تواند استعمال مجازی مطرح باشد. در ما نحن فیه هم مسئله به‌همین‌صورت است، زیرا هدف مهمّ این روایت این است که عظمت مسئله «ولایت» را مطرح کند- بنا بر فرضی که مقصود از ولایت، همان امامت ائمّه علیهم السلام باشد- آن‌قدر مقام را بالا می‌برد که می‌فرماید: اگر کسی یک عمر روزه بگیرد و تمام شبها تا به صبح نماز بخواند و تمام سالها به حجّ برود و تمام اموالش را در راه خدا صدقه بدهد، ولی از ولایت و امامت ائمّه علیهم السلام بهره‌ای نبرده باشد نه نمازش درست است نه روزه و حج و زکاتش. شما (مرحوم آخوند) می‌فرمایید: در جمله «لو أنّ أحداً صام نهاره»، استعمال صوم در معنای اعمّ، ممکن است به‌صورت مجازی باشد. در این صورت، معنای روایت این می‌شود: لو أنّ أحداً صام بالصوم المجازی لم یقبل منه صومه. این چه مسأله مهمّی شد؟ صوم مجازی را خدا قبول نکند، چه اهمیتی دارد؟ این عبارت چه عظمتی برای مقام ولایت ثابت می‌کند؟ باید مسئله این‌طور باشد: لو أنّ أحداً صام بالصوم الحقیقی و حجّ بالحجّ الحقیقی و تصدّق- یعنی زکات بدهد- بالزکاهٔ الحقیقهٔ، چنین شخصی اگر قائل به ولایت نباشد صوم و صلاهٔ و حج و زکاهٔ او قبول نیست. آیا این قرینه بر این نیست که اینجا جای استعمال مجازی نیست؟ در هرجا که نمی‌شود انسان چشم خود را ببندد و بگوید: الاستعمال أعمّ من الحقیقهٔ و یمکن أن یکون الاستعمال مجازیاً. در اینجا مجازی بودن، با موقعیت روایت و با هدفی که روایت دارد کاملًا منافات دارد به‌همین‌جهت این اشکال مرحوم آخوند قابل قبول نیست. مجازیت در این حدیث ارزش روایت را از بین می‌برد. اهمیت مقام امامت را از بین می‌برد. در اهمیت مقام ولایت باید آن‌قدر بالا برویم که بگوییم: نماز صحیح هم اگر بدون ولایت باشد مورد قبول نیست، نه این که بگوییم: «نماز مجازی به درد نمی‌خورد». این چه دلالتی بر بالا بودن مقام ولایت دارد؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۸۶

اشکال دوّم مرحوم آخوند: شما که این روایت را مطرح می‌کنید، تنها به دو تعبیر در ذیل روایت اکتفا کرده‌اید.

روایت را از همان اوّل معنا کنید: بنی الإسلام علی الخمس: الصّلاهٔ ... معنای صلاهٔ چیست؟ آیا معنای آن «الصّلاهٔ التی هی أعمّ من

الصّحیحهٔ و الفاسدهٔ» می‌باشد؟ خیر.

با توجه به این که صلاهٔ، رکن اسلام است و اسلام برآن بنا شده، باید صلاهٔ صحیح اراده شده باشد. این حرف را اعمّی هم قبول دارد. اگر از اعمّی سؤال کنند: صلاتی که رکن اسلام است آیا اعمّ از صحیح و فاسد است؟ یعنی آیا نماز فاسد هم رکن اسلام است؟ تردیدی در این نخواهد داشت که آنچه به عنوان رکن اسلام است عبارت از صلاهٔ صحیحه است، همان گونه که در باب امتثال، اعمّی نمی‌گفت: نماز فاسد به درد امتثال می‌خورد، بلکه او هم می‌گوید: «در مقام امتثال، باید نمازِ صحیح آورده شود» و اعمّی بودن او مربوط به مقام تسمیه است نه مقام امتثال و استحقاق عقوبت. در نتیجه، به‌لحاظ صدر روایت، هیچ تردیدی نیست که مراد از صلاهٔ و صوم و ... صلاهٔ صحیح و صوم صحیح و ... است. حال می‌آییم سراغ دو تعبیری که مربوط به ذیل روایت است و اعمّی، آن را مورد استدلال قرار داد. امام علیه السلام می‌فرماید: «فأخذ الناس بالأربع»، الف و لام در «الأربع» برای عهد ذکری است یعنی آن چهار موردی که گفتیم. یعنی سنّی‌ها آن چهار مورد را گرفته‌اند. ما از خارج می‌دانیم که نماز این‌ها باطل است زیرا استدلال و جواب از روایت، روی این مبناست که مسأله ولایت، در صحت عبادت نقش دارد. اینجا چگونه بین این دو مطلب جمع کنیم؟ از یک طرف مبنای اسلام را نماز صحیح قرار داده و از طرفی ولایت در صحت دخالت دارد و از طرفی خود امام علیه السلام می‌فرماید: این سنّی‌ها، به همین چهارتایی که من بیان کردم اخذ کردند و این چهارتا عبارت است از نماز صحیح و روزه صحیح و .... مرحوم آخوند می‌فرماید: راه حلّی غیر از این ندارد که بگوییم: عبارت «أخذ الناس بالأربع» معنایش این است: «أخذ الناس بالصلاهٔ الصحیحهٔ ...» ولی صلاتی که به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۸۷

حسب اعتقاد خودشان صحیح است نه به حسب اعتقاد ما، زیرا ما «ولایت» را در صحت عبادت، شرط می‌دانیم. ممکن است کسی بگوید: تقدیر «عندهم» در روایت، مسئله را بعید می‌کند.

می‌گوییم: نه، مگر بین فقهای شیعه، در مسأله صلاهٔ صحیح، اختلاف وجود ندارد؟

بعضی سوره را جزء نماز می‌دانند، بنابراین اگر کسی آن را عمداً ترک کند نماز باطل است و بعضی جزئیت آن را قبول ندارند و ترک عمدی آن را موجب بطلان نمی‌دانند.

بنابراین، وقتی ما می‌گوییم: صلاهٔ، برای «صلاهٔ صحیح» وضع شده است دنبال آن «عندنا» و «عندهم» وجود ندارد. و الّا اگر می‌خواست «عندهم» و «عندنا» وجود داشته باشد در خود «عندنا» هم اختلاف شده است. کسی که سوره را جزء صلاهٔ می‌داند می‌تواند به کسی که آن را جزء نمی‌داند بگوید: صلاهٔ تو، چیزی نیست که اسلام برآن بنا شده باشد. سؤال کند: چرا؟ جواب دهد: چون به‌نظر ما سوره، جزئیت دارد. می‌گوید:

من به عقیده شما چه‌کار دارم، من خودم مجتهد و دارای قدرت استنباط هستم. بنابراین، دنبال کلمه «صحیحه» کلمه «عندنا» و «عندهم» خصوصیتی ندارد. در این صورت، «أخذ الناس بالأربع» معنای صحیحی دارد، یعنی سنّی‌ها نماز صحیح را گرفته‌اند. واقعاً هم نماز صحیح را گرفته‌اند ولی صحیح به‌نظر خودشان. و مجرّد این که ما می‌گوییم: «آنچه به‌نظر آنها صحیح است، درنظر ما باطل است»، معنایش این نیست که «أخذ الناس بالأربع» در غیر نماز صحیح استعمال شده باشد. خیر، در نماز صحیح استعمال شده ولی به حسب اعتقاد خودشان. در جمله «لو أنّ أحداً صام نهاره و ...» نیز همین حرف را می‌زنیم یعنی «لو أنّ أحداً صام بالصوم الصحیح» ولی «صحیح عنده» نه «صحیح عندنا». و «عنده» و «عندنا» دخالتی در مسئله ندارد. اگر ما روایت را این گونه معنا کنیم نتیجه این می‌شود که این الفاظ- در این روایت- در معانی صحیحه استعمال شده‌اند. از ابتدای روایت که شروع می‌کنیم، قرینه وجود دارد بر این که «صلاهٔ صحیحه» اراده شده است، زیرا صلاهٔ صحیحه است که مبنای اسلام است. در دو تعبیر بعدی هم در «صحیح» استعمال شده ولی دنبال کلمه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۸۸

«صحیح» یک «عندهم» وجود دارد و «عندهم» و «عندنا» در معنای صلاهٔ نقشی ندارد.[۱۲۰] نتیجه: اعمّی نمی‌تواند به این روایت استدلال کند البته ما نمی‌خواهیم بگوییم:

استعمال الفاظ در معنای صحیح، استعمال حقیقی است بلکه فقط می‌خواهیم جلو مستدلّ را بگیریم و بگوییم: این الفاظ- در روایت- در معنای صحیح استعمال شده نه در معنای أعم.

دلیل چهارم اعمّی: (حدیث «دعی الصلاهٔ أیّام أقرائک»)

آخرین روایتی که اعمّی به آن استدلال کرده روایتی است که در آن، امام علیه السلام خطاب به حائض می‌فرماید: «دَعِی الصَّلاهَٔ أیّامَ أقرائکِ».[۱۲۱] در روایت، دو احتمال وجود دارد و براساس هر احتمال، باید به‌صورت خاصّی به روایت استدلال کرد، زیرا روایت در مقام نهی زن حائض از خواندن نماز است و نهی بر دو قسم است: مولوی و ارشادی. مراد از نهی مولوی این است که منهی عنه، مبغوضِ مولا باشد و اگر مکلّف، آن را مرتکب شود، استحقاق عقوبت خواهد داشت، مثل: «لا تشرب الخمر» که در آن نهی مولوی به شرب خمر تعلّق گرفته و اگر کسی آن را مرتکب شود، مبغوض مولا را مرتکب شده و استحقاق عقوبت دارد. و نهی ارشادی مثل این است که رفیق شما می‌خواهد به مسافرت برود و با شما مشورت می‌کند، شما به او می‌گویید: این مسافرت را انجام نده. این معنایش ارشاد

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۸۹

است یعنی اگر بروی بی‌فایده است نه این که اگر بروی مستحق عقاب خواهی بود. در روایت، این دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل (نهی مولوی): اگر نهی، مولوی باشد، معنایش این است که خداوند می‌خواهد به زن حائض بگوید: نماز خواندن تو در ایام حیض، حرام است و مبغوضیت دارد و چنانچه در حال حیض، نماز بخوانی استحقاق عقوبت داری. حال با توجّه به این که مکلّف به- چه مأمور به باشد و چه منهی عنه- باید در دایره قدرت مکلّف باشد یعنی مکلّف بتواند آن را انجام دهد و بتواند آن را ترک کند، می‌گوییم: در روایت، نهی به زن حائض توجّه پیدا کرده، و چون قدرت در متعلّق تکلیف، شرط تکلیف است، از توجه نهی به زن حائض کشف می‌کنیم که او هم می‌تواند در ایام حیض نماز بخواند و هم می‌تواند نماز را ترک کند، مثل شرب خمر. حال ببینیم آیا نمازی را که زن حائض در ایام حیض می‌تواند انجام دهد و مقدور اوست نماز صحیح است، یا این که خلوّ از حیض، یکی از شرایط صحت صلاهٔ است و زن حائض، قدرت ندارد در حال حیض نماز صحیح را انجام دهد؟ در این صورت، چگونه تکلیف به او متوجّه شده است؟ از اینجا کشف می‌کنیم که نماز منهی عنه برای حائض، نمی‌تواند خصوص نماز صحیح باشد زیرا نماز صحیح، مقدور او نیست و آنچه مقدور اوست نماز به معنای اعم است. اگر نماز را به‌معنای اعمّ فرض کنیم، نهی مولوی از صلاهٔ، می‌تواند به حائض متوجه شود ولی اگر صلاهٔ به معنای «صلاهٔ صحیحهٔ» باشد، معنایش این است که نهی به امر غیر مقدور تعلّق گرفته است، زیرا «صلاهٔ صحیحهٔ» برای حائض، امکان ندارد. اشکال بر استدلال اعمّی: حرفهایی که شما فرمودید قبول داریم ولی تالی فاسد آن را نیز باید بپذیرید. شما می‌گویید: «آنچه بر حائض حرام است، نماز- اعم از صحیح و فاسد- است». لازمه این حرف این است که اگر زن حائضی عمداً نماز چهاررکعتی ظهر را سه‌رکعتی بخواند- که قطعاً نماز فاسدی است- باید عمل حرامی انجام داده

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹۰

باشد زیرا صلاهٔ به‌معنای اعم در خارج تحقق پیدا کرده است و صلاهٔ به‌معنای اعم، مورد نهی مولوی شارع قرار گرفته و انجام‌دهنده

آن، مستحقّ عقاب است. آیا می‌توان چنین معنایی را ملتزم شد؟ هیچ‌کس نمی‌تواند به این معنا ملتزم شود.

درحالی‌که لازمه استدلال شما التزام به یک چنین امری است. برای حلّ اشکال، ناچاریم روایت را به‌گونه دیگری معنا کنیم که البته در این صورت دیگر نمی‌تواند مورد استدلال هیچ‌یک از اعمّی و صحیحی واقع شود. و آن این است که بگوییم: مقصود از صلاهٔ، در روایت، «صلاهٔ صحیحه با قطع‌نظر از حیض» است، یعنی نمازی که با قطع‌نظر از حیض، همه جهات صحت را داراست، بر زن حائض حرام است. بنابراین اگر نماز چهاررکعتی را سه رکعت خواند، مشمول این روایت نیست. روایت، نمازی را می‌گوید که همه جهات صحت را دارد و فقط حیض به عنوان مانع مطرح است. و این معنا نه می‌تواند مورد استدلال اعمی واقع شود و نه مورد استفاده صحیحی. امّا مورد استفاده اعمّی نیست زیرا معنایی که ما در مورد روایت گفتیم- یعنی اجزاء و شرایط را داشته باشد و فقط حیض مانع باشد- مورد قبول اعمّی نیست. او برای فاسد یک معنای وسیعی را قائل است. امّا مورد استفاده صحیحی نیست، زیرا اگرچه اینجا ما صحت را فرض کرده‌ایم ولی صحت با قطع‌نظر از حیض مورد نظر ماست درحالی‌که صحیحی می‌گفت: «در معنای نماز، هم تمام اجزاء دخالت دارد و هم شرایط قسم اوّل». و معلوم است که خلوّ از حیض جزء شرایط قسم اول است و ربطی به قسم دوّم و سوّم ندارد. زیرا خلوّ از حیض مانند خلوّ از نجاست خبثیه در لباس و مثل خلوّ از حدث در مکلّف است. پس این جزء شرایط قسم اوّل است و طبق مبنای صحیحی، قطعاً در تسمیه دخالت دارد.

بنابراین صحیحی نمی‌تواند بگوید: صلاهٔ در این روایت، در صلاهٔ صحیح استعمال شده است. به ذهن نیاید که این صحیح با قطع‌نظر از مسأله حیض، مانند «صحیح عند

العامّهٔ» و «صحیح عند الخاصهٔ» است. خیر، این‌ها را با هم مقایسه نکنید.

صحیح با قطع‌نظر از حیض، معنایش این است که خودمان آن را باطل می‌دانیم. به خلاف آنجا که گفتیم: «لو أنّ أحداً صام» به معنای صوم حقیقی ولی نزد اهل سنت است. احتمال دوّم (نهی ارشادی): اگر نهی، ارشادی باشد، معنایش این است که شارع مقدس با این روایت، زن را ارشاد می‌کند به این که نماز در ایّام حیض باطل است و حیض به عنوان یکی از موانع صحت صلاهٔ است. و به عبارت دیگر: خلوّ از حیض، شرط صحت نماز است. نظیر این مطلب در باب معاملات، روایتی است که شیخ انصاری رحمه الله در بحث بیع فضولی مورد استدلال قرار داده است و آن روایت «لا تَبِعْ ما لیس عندک»[۱۲۲] است معنای روایت این است: چیزی که ملک تو نیست و در محدوده قدرت تو قرار ندارد، نفروش. معنای «لا تبع» این نیست که بیع این چیز حرام است. مثل «لا تشرب الخمر» نیست بلکه معنایش این است که اگر مال مردم را برای خودت فروختی برای خودت واقع نمی‌شود. پس درحقیقت، مثل این که در روایت، این گونه تعلیل آورده شده است: «لا تبع ما لیس عندک لأنّ البیع لا یقع لک» و دلیل عدم وقوع بیع، حرمت آن نیست بلکه به این جهت است که در بیع شرط است که بایع، یا مالک مبیع باشد و یا از طرف مالک آن اذن در بیع داشته باشد. حال می‌گوییم: همان‌طور که نهی در «لا تبع ما لیس عندک» نهی ارشادی است و هدف از این ارشاد این است که رضایت مالک، در صحت بیع دخالت دارد؛ در «دعی الصلاهٔ أیّام أقرائک» نیز به‌همین‌صورت است. یعنی شارع مقدس به زن حائض می‌فرماید: اگر نماز بخوانی، آن نماز، خالی از شرط است و مشتمل بر مانع است و چنین نمازی فاسد است. ظاهر این است که مراد از روایت، همین احتمال دوّم است و این مطلب را اگر

بخواهیم در قالب یک عبارت علمی بیان کنیم می‌گوییم: اگر نهی در «دعی الصلاهٔ أیّام أقرائک» نهی مولوی باشد، حرمت صلاهٔ حائض، حرمت ذاتی خواهد بود مانند حرمت شرب خمر و ... ولی اگر نهی را نهی ارشادی بگیریم، حرمت آن حرمت تشریعی می‌شود. معنای حرمت تشریعی: اگر نهی را نهی ارشادی بگیریم، معنای روایت این است که نماز در حال حیض، باطل است. در

این صورت، اگر زن حائض بخواهد این نماز باطل را به عنوان این که شارع گفته و مأمور به است، اتیان کند، این عمل او تشریع است، یعنی «ما لیس من الشارع» را به شارع نسبت داده است و این کار، کار حرامی است ولی از نظر ذات عمل، حرمت و مبغوضیتی وجود ندارد. ظاهر این است که فقهاء در حرمت صلاهٔ بر زن حائض، نظر به حرمت تشریعی دارند، به‌همین‌جهت احتمال دوّم (نهی ارشادی) بر احتمال اوّل (نهی مولوی) ترجیح دارد. نحوه استدلال اعمّی بنا بر احتمال دوّم: اعمّی در اینجا حرفی می‌زند که صحیحی هم آن را قبول دارد. اعمّی می‌گوید: یک وقت شارع می‌گوید: «الحیض مانع عن الصلاهٔ»، این هیچ قید و شرطی ندارد و اگر «صلاهٔ» را «صلاهٔ صحیحه» معنا کنیم خیلی هم بجا می‌باشد. «الحیض مانع عن الصلاهٔ الصحیحهٔ» را اعمّی هم قبول دارد. همان‌طور که اگر به‌صورت شرطیت بیان شود و بگوید: «یشترط فی الصلاهٔ خلوّها من الحیض» در اینجا هم می‌توانیم بگوییم: «صلاهٔ صحیحه اراده شده است» واقعاً هم «صلاهٔ صحیحه» اراده شده است، زیرا در «صلاهٔ صحیحه»، خلوّ از حیض شرط است. اعمّی می‌گوید: اگر مسئله، به این صورت مطرح شده بود، ما نمی‌توانستیم به این تعبیرات استدلال کنیم بلکه چه‌بسا صحیحی‌ها می‌توانستند استدلال کنند ولی وقتی همین مفاد در قالب تکلیف و نهی ریخته شود، ما می‌توانیم به آن استدلال کنیم.

اعمّی در توضیح مطلب خود می‌گوید: وقتی مفاد شرطیت و مانعیت، در قالب تکلیف و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹۳

نهی ریخته شود، اگرچه نهیِ آن نهی ارشادی باشد ولی معنای اوّلی نهی در جای خود محفوظ است و در باب نواهی گفته شده است: «یشترط أن یکون متعلّق النهی مقدوراً للمکلّف» و کسی نیامده این معنا را قید بزند و بگوید: این شرط در مورد نهی مولوی است و نهی ارشادی چنین شرطی ندارد. خیر، بلکه این شرط، مربوط به هر دو قسم نهی است. همان‌طور که اگر طبیبی بخواهد مریضی را از خوردن چیزی نهی کند- به نهی ارشادی- بدون شک چیزی را می‌تواند نهی کند که از دایره قدرت مکلّف بیرون نباشد و مکلّف بتواند آن را انجام دهد یا آن را ترک کند. در نتیجه، در متعلّق نواهی- چه نهی مولوی و چه ارشادی- قدرت، شرط است.

اعمّی می‌گوید: اگر به جای «دعی الصلاهٔ» فرموده بود: «الحیض مانع عن الصلاهٔ» یا فرموده بود: «یشترط فی صحهٔ الصلاهٔ خلوّها عن الحیض» ما نمی‌توانستیم به این روایت استدلال کنیم ولی وقتی مسئله را در قالب نهی مطرح کرده- هرچند نهی آن ارشادی باشد- و فرموده: «دعی الصلاهٔ أیّام أقرائک»، لازمه‌اش این است که فعل یا ترک صلاهٔ برای حائض- در ایام حیض- مقدور باشد و نمازی که می‌تواند فعل یا ترکش مقدور برای حائض باشد، نماز به معنای اعم است. ولی نماز صحیح، مقدور حائض نیست. حائض، هرچه تلاش کند نخواهد توانست نماز صحیح انجام دهد.

در نتیجه باید یک نمازی متعلّق نهی باشد که قدرت بر انجام آن را دارد و آن نماز به معنای اعمّ است. نماز به معنای اعم را حائض قدرت بر ایجادش دارد و قدرت بر ترک آن‌هم دارد. خلاصه این که اعمّی می‌گوید: «دعی الصلاهٔ» معنای اعم را اراده کرده است و الّا برای مکلّف، مقدور نخواهد بود. در اینجا نیز اگر کسی بگوید: ممکن است این استعمال، مجازی باشد، جواب می‌دهیم: اینجا، جای استعمال مجازی نیست. بررسی استدلال اعمّی بر مبنای احتمال دوّم: به‌نظر می‌رسد که این تقریب می‌تواند دلیل خوبی برای اعمّی واقع شود و اشکال وارد بر استدلال قبلی (یعنی استدلال بر مبنای مولوی بودن امر) بر این تقریب وارد نیست.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹۴

اشکال وارد بر استدلال قبلی این بود که اگر صلاهٔ در «دعی الصلاهٔ» را به معنای اعمّ بگیریم، لازمه‌اش این است که اگر زن حائض نماز چهار رکعتی را عمداً سه رکعت بخواند این هم باید حرام باشد در حالی که کسی این حرف را نزده است. ولی این اشکال، بر تقریب دوّم وارد نیست، زیرا اگرچه قدرت، در متعلّق نهی، معتبر است ولی با توجه به این که نهی آن نهی ارشادی است، معنایش همان «الحیض مانع عن الصلاهٔ» و «یشترط فی صحّهٔ الصلاهٔ خلوّها من الحیض» می‌شود. همان‌طور که در «لا تبع ما لیس عندک»

مسئله به این صورت است. در آنجا می‌گوییم: به لحاظ نهی وارد در روایت، بایـد بیع، مقـدورِ مکلّف باشد و بیع صـحیح نمی‌تواند مقدور مکلّف باشد کجا کسی می‌تواند مال مردم را به عنوان بیع صحیح برای خودش معامله کند؟

پس «بیع» در «لا تبع ما لیس عندک» به معنای اعم است و چاره‌ای غیر از این نیست.

ولی به‌لحاظ معنایی که ذکر کردیم گویا این‌طور می‌شود: لا تبع ما لیس عنـدک لأنّ البیع لا یقع صـحیحاً. اگر این تعلیل در کنار «لا تبع ما لیس عنـدک» باشـد- که معنای ارشاد نیز همین است- دیگر نمی‌توان گفت: «اگر «لا تبع»، معنای عامی را می‌گوید لازمه‌اش این است که اگر انسـان مال غیر را به معامله‌ای که با قطع‌نظر از مال غیر بودن، فساد دارد بفروشـد، این هم بایـد داخل در دایره نهی باشـد». می‌گوییم: نه، نهی به اعم تعلّق گرفته است ولی نه نهی مولوی بلکه نهی، نهی ارشـادی است و این نهی ارشادی دارای علت است و علتش این است که بیع، صحیح واقع نمی‌شود. به زن حائض هم می‌گویند: در حال حیض، نماز نخوان زیرا صلاهٔ تو، صحیح واقع نمی‌شود.

صلاتی که می‌خواهد صـحیح یا غیر صـحیح واقع شود، صـلاتی است که تمام خصوصـیات در آن وجود دارد به جز مسـئله حیض و اگر نماز چهار رکعتی را سه رکعت خواند، این دیگر به حیض، ربطی ندارد. این صلاهٔ، در غیر زمان حیض هم باطل است.

بنابراین اگر نهی، ارشادی باشد- که ظاهر هم همین است- این استدلال می‌تواند دلیل خوبی برای اعمّی واقع شود.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹۵

دلیل پنجم اعمّی (مسأله نذر ترک صلاهٔ در حمّام)

اشاره

اعمّی‌ها می‌گوینـد: بعضـی از انواع عبادات، به عنوان عبادات مکروه شـناخته شده‌اند که یکی از مصادیق آنها صـلاهٔ در حمّام است. البته کراهت در اینجا به‌معنای «کراهت معمولی» نیست بلکه به معنای «کمتر بودن ثواب» و «پائین‌تر بودن رتبه آن» از نماز در مسـجد و نماز در خانه است. مسئله این است که اگر کسی- به‌لحاظ این که نماز در حمّام مکروه است- نذر کند که در حمام نماز نخواند. مثلًا ملاحظه کرد که اگر نـذر نکنـد ممکن است در حمّام نماز بخوانـد و گرفتار کراهت به‌معنای «کمتر شـدن ثواب» بشود، لذا نذر کرد که در حمـام، نماز نخوانـد. اوّلًا: آیا این نـذر صـحیح و منعقـد است؟ ظاهراً فقهاء قائلنـد که این نـذر صـحیح است. البته معنای صحتش ایـن اسـت که رجحـانی که در متعلّق امر ملاحظه شـده، در مقابـل ترک نیست؛ بلکه رجحـانْ به اضـافه به شـیء دیگر هم کفایت می‌کنـد. به عبارت روشن‌تر: «صـلاهٔ در حمام» را اگر با «عدم الصـلاهٔ» مقایسه کنیم، «صـلاهٔ در حمام»، مرجوحیتی در مقابل ترک ندارد. در این مورد اگر کسـی بخواهد نذر کند، نذرش باطل است. ولی اگر «صـلاهٔ در حمام» را با «صـلاهٔ در خانه و مسجد» مقـایسه می‌کنیم، اینجـا نـذر صـحیح است یعنی انسـان می‌توانـد بگویـد: «للّه علیّ أن لا اصـلّی فی الحمام بل اصـلّی فی الـدار أو فی المسـجد». در اینجا «صـلاهٔ در حمام»، عدمش رجحان دارد، زیرا «عدم صـلاهٔ در حمام» به معنای «صلاهٔ در دار» و «صلاهٔ در مسجد» است و «صـلاهٔ در دار» و «صـلاهٔ در مسـجد» نسبت به «صلاهٔ در حمام» رجحان دارد. لذا فقهاء قائلند: انسان می‌تواند نذر کند که در حمام نماز نخواند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹۶

ثانیاً: کسـی که چنین نـذری کرده، اگر در حمام نماز بخواند، با نذر خود مخالفت کرده است و مخالفت با نذر در جایی که عمدی

باشد کفّاره دارد. با توجه به دو مطلب فوق، اعمّی می گوید: کسی که چنین نذری انجام داده، وفای به نذر برایش واجب است. و به عبارت دیگر: مخالفت با نـذر حرام است و مخالفت با نـذر، به این تحقّق پیدا می کند که در حمّام نماز بخواند. وقتی مخالفت با نذر حرام شـد، صـلاهٔ در حمـام، حرام می‌شـود و اگر حرمت به عبـادت تعلّق گرفت مقتضـی فسـاد آن عبـادت است.[۱۲۳] بنـابراین هر نمـازی- بعـد از نـذر- در حمـام تحقق پیـدا کنـد مخـالفت بـا نـذر و حرام و باطل است. حال جای این سؤال است که: عمل فاسـد، چگونه می‌تواند مخالفت نذر باشد؟ مگر این شـخص چه چیزی نذر کرده که عمل فاسد، مخالفت با این نذر شناخته می‌شود؟ اعمّی می گویـد: مـا چـاره‌ای نـداریم که بگوییم: کسـی که می گویـد «للّه عَلَیَّ أن لا أُصَـلِّیَ فی الحمام»، مقصود از «اُصـلِّی» نبایـد «صـلاهٔ صحیحه» باشد، زیرا اگر نذر کرده باشد که «صـلاهٔ صحیحه» را ترک کند پس چرا می گویند: این نماز فاسد، مخالفت با نذر است؟ از این که نمـاز فاسـد، مخـالفت بـا نـذر است مـا کشف می کنیم که «صـلاهٔ» در «لاـ اصـلّی» که در صیغه نـذر واقع شـده، به معنـای «خصوص صـلاهٔ صـحیحهٔ» نیست بلکه معنای «صـلاهٔ»، معنای اعم است. اعمّی هم چنین می گویـد: یکی از شـرایط صـحّت نـذر این است که خود نذر، از نذرکننده سلب قدرت نکند یعنی نذر، در جایی منعقد می‌شود که ناذر، بعد از نذر، هم بتواند موافقت با نذر کند و هم بتواند مخالفت کند ولی جایی که از ناحیه خود نذر، دست ناذر بسته می‌شود، چنین نذری نمی‌تواند منعقد شود و صحیح باشد. اعمّی می گوید: در ما نحن فیه، همین‌طور است. اگر شما «صلاهٔ» در «للّه علیّ أن لا اصَلّی فی الحمّام» را

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹۷

به معنای اعمّ بگیرید، اینجا نذر از شـما سلب قدرت نمی کند زیرا نماز به معنای اعمّ، بعد از نذر هم مقدور برای ناذر است ولی اگر «صلاهٔ» را «صلاهٔ صحیح» فرض کنید، بعد از تمام شدن نذر، از شما سلب قدرت می‌شود، زیرا شما قادر نخواهید بود نماز صحیح را در حمام انجام دهیـد. اگر این نذرکننـده، آدم بـدی باشـد و بخواهد با وجود نذری که کرده، در حمام نماز بخواند، قدرت نخواهد داشت، زیرا هر نمازی را که در حمام انجام می‌دهـد باطل است. او نـذر کرده که در حمام، نماز صـحیح بجا نیاورد. و روشن اسـت که اگر نـذر، از انسان سـلب قـدرت کند، چنین نذری منعقد نخواهد شد. خلاصه اسـتدلال اعمّی این که «اصَـلِّی» در «للّه عَلَیّ أن لا اصَـلِّی فی الحمام» باید به‌معنای اعم باشد و الّا دو تالی فاسد پیش می‌آید: اوّل: در این صورت، انسان باید ملتزم شود به این که نماز فاسـد، موجب مخالفت با نـذر می‌شود. دوّم: در این صورت، نـذر، از نذرکننده سلب قدرت می کند و چنین نذری نمی‌تواند منعقد شود.

بررسی دلیل پنجم اعمّی:

اشاره

در اینجـا مـا دو بحث داریم: بحث اوّل در ارتباط با اشـکالاتی است که بر دلیل پنجم اعمّی وارد است. و بحث دوّم در ارتباط با این است که با قطع‌نظر از استدلال اعمّی، آیا اصولًا مسئله نذر در اینجا چگونه حل می‌شود؟

بحث اوّل: اشکالات دلیل پنجم اعمّی:

اشـکال اوّل: برفرض که همه مراحـل اسـتدلال شـما تمـام باشـد، آیـا شـما از این اسـتدلال چه نـتیجه‌ای می گیریـد؟ آیـا بیشتر از این می‌توانید نتیجه بگیرید که در مثال نذر، وقتی کسی نذر می کند که «للّه عَلَیّ أن لا أُصلِّی فی الحمّام»، این «اصَلِّی» در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹۸

معنای اعمّ استعمال شده است؟ مگر مدّعای شما همین مطلب است؟ مدّعای شما این است که کلمه «صلاهٔ» به حسب وضع شارع برای معنای اعم وضع شده است، در حالی که دلیل شما این است که در مثال نذر، ما چاره‌ای نداریم جز این که بگوییم: «صلاهٔ» در «للَّهِ علیّ أن لا- أُصلّی فی الحمام» در معنای اعم استعمال شده است. چون اگر بخواهیم آن را در معنای صحیح استعمال کنیم دو تالی فاسد به همراه دارد: یکی این که لازم می‌آید نماز او در حمام باطل باشد. و نمی‌تواند مخالفت با نذر تحقّق پیدا کند و دیگر این که لازم می‌آید از ناذر سلب قدرت شود، به بیانی که گذشت. ما می‌گوییم: ممکن است این استعمال، استعمال مجازی باشد. شما اینجا را نمی‌توانید با حدیث «لا تعاد» مقایسه کنید. ما گفتیم: حدیث «لا تعاد»، جای استعمال مجازی نیست زیرا این حدیث می‌خواهد به عنوان اصل برای هزاران فرع قرار گیرد ولی «للَّه علیّ أن لا اصَلّی فی الحمام» ربطی به شارع ندارد. این یک استعمالی است که از یک مکلّف، در مقام نذر واقع شده است و اگر در یک چنین استعمالی، مجاز به کار برده شود اشکالی ندارد. بنابراین، دلیل اعمّی با مدّعای او تطبیق ندارد. مدّعای او این است که کلمه «صلاهٔ» نزد شارع برای اعمّ وضع شده ولی دلیل او این است که در مسأله نذر- به خاطر قرینه بودن آن دو تالی فاسد- مراد از صلاهٔ، اعمّ است. اشکال دوّم: شما می‌گویید: «صلاهٔ در «للَّه علیّ أن لا اصَلّی فی الحمام» در معنای اعمّ استعمال شده است و نماز فاسد را هم می‌گیرد». می‌گوییم: آیا مدّعای شما، فاسد خاص است یا هر صلاهٔ فاسدی را می‌گیرد؟ می‌گویید: «مراد ما هر فاسدی است ولی مسئله ارکان، در مسمّی دخالت دارد. بدون ارکان، کلمه صلاهٔ صدق نمی‌کند بله اگر ارکان وجود پیدا کرد، سایر اجزاء و شرایط هرکدام هم نباشد عنوان صلاهٔ تحقّق دارد، اگرچه فاسد است». در نتیجه مراد شما «للَّه علیّ أن لا اصلّی بصلاهٔ فی الحمام اعم من أن تکون صحیحهٔ أو فاسدهٔ» است. در این صورت از شما سؤال می‌کنیم: اگر کسی بعد از نذر، نماز چهاررکعتی ظهر را به‌صورت سه رکعتی در حمام خواند آیا این مخالفت نذر کرده یا نه؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹۹

اگر بگویید: «مخالفت با نذر حاصل شده و احکام مخالفت با نذر برآن مترتب خواهد شد» می‌گوییم: هیچ فقیهی قائل به این نیست و نمی‌تواند ملتزم شود که اگر کسی در حمام نماز فاسدی بجا آورد، مخالفت با نذر کرده است. و اگر بخواهید بین فاسدها فرق بگذارید و بگویید: «فساد نماز در حمام به دو صورت امکان دارد: یک‌وقت فساد نماز در حمام به خاطر کسر یک رکعت است- مثل مثالی که ذکر کردیم- و یک‌وقت به خاطر نذر است و جایی که فساد، برای تعلّق نذر باشد عنوان صلاهٔ صادق است ولی جایی که فساد به خاطر کمبودهای دیگر در نماز باشد این صلاهٔ نیست». آیا در میان اعمّی‌ها کسی می‌تواند چنین ادّعایی داشته باشد؟ یعنی بگوید: مقصود ما از اعم، اعم از فاسد است ولی نه هر فاسدی بلکه فاسدی که به خاطر تعلّق نذر فاسد شده باشد. اگر در عنوان بحث صحیح و اعم کسی این حرف را بزند، مورد تمسخر واقع خواهد شد. خلاصه اشکال دوّم به اعمّی‌ها این است که ما نمی‌توانیم بگوییم: متعلّق نذر در «للَّه علیّ أن لا- اصلّی فی الحمام» عبارت از صلاهٔ اعمّ از صحیح و فاسد است، علاوه بر این که ترک صلاهٔ فاسد در حمام رجحان ندارد و متعلّق نذر باید رجحان داشته باشد تا نذر منعقد شود. آیا نخواندن نماز فاسد در حمام رجحان دارد؟ که مثلًا اگر کسی نماز چهاررکعتی را بخواهد به‌صورت سه رکعت بخواند بگوییم: این نماز فاسد سه‌رکعتی بین حمام و غیر حمام فرق دارد و اگر در حمام نباشد رجحان دارد. چه رجحانی در این وجود دارد؟ اشکال سوّم: برفرض که حرفهای شما را بپذیریم ولی در اینجا سؤالی از شما داریم و آن این است: «اصلّی» در مثالی که ذکر کردید به‌صورت مطلق بود یعنی هیچ قید و خصوصیتی برای آن نیامده بود و شما به آن استدلال کردید و ما فرض می‌کنیم استدلال شما صحیح باشد. حال اگر کسی گفت: «للَّه عَلَیّ أن لا اصلّی صلاهٔ صحیحهٔ فی الحمام» ما دو سؤال از شما داریم: سؤال اوّل: آیا این نذر درست است یا نه؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۰

شما نه تنها نمی‌توانید صحت این نذر را انکار کنید بلکه این نذر، از مثالی که شما ذکر کردید و به آن استدلال کردید روشن‌تر

است، زیرا در عبارت «للّٰه علیّ أن لا اصلّی فی الحمام» اگر بخواهیم صلاهٔ را به معنای اعم معنا کنیم جای این اشکال است که ترک صلاهٔ به‌معنای اعم- که شامل فاسد هم می‌شود- چه رجحانی دارد که نذر منعقد شود؟ با وجود این، ما این اشکال را نمی‌کنیم و از اشکالات خودمان صرف‌نظر می‌کنیم. آمدیم مثالی ذکر کردیم که هیچ اشکالی به آن وارد نباشد. و از نظر صحت نذر قابل مناقشه نباشد. سؤال دوّم: حال که نذر منعقد شد از شما سؤال می‌کنیم: آیا آن دو تالی فاسدی که در استدلالتان ذکر کردید در این مثال وجود دارد؟ اینجا هم وقتی می‌گوید: «للّٰه علیّ أن لا أُصلِّی صلاهٔ صحیحهٔ فی الحمام» وقتی در حمام نماز می‌خواند، نمازش صحیح نیست، پس چرا آن را مخالفت با نذر به‌حساب آورده‌اند؟ علاوه بر این، نذر، سلب قدرت می‌کند، همان‌طور که شما ذکر کردید. شما اعمّی‌ها که صحت نذر در مثال ما را قبول دارید این دو اشکال را چگونه حل می‌کنید؟ به هر صورت که این دو اشکال را حل کردید ما هم در مثال شما به همان صورت حلّ می‌کنیم. اگر بگویید: این اشکال، به ما وارد نیست. ما می‌گوییم: شما با ما چه فرقی دارید؟

کسی که می‌گوید: نماز برای اعمّ وضع شده است، آیا معنایش این است که هیچ‌وقت نمی‌شود نماز را موصوف به صحت کند؟ خیر این گونه نیست، وقتی می‌گوید: «للّٰه علیّ أن لا- اصلّی صلاهٔ فی الحمام» اینجا صلاهٔ در اعم استعمال شده است ولی وقتی «صحیحهٔ» را دنبال آن ذکر می‌کند، این «صحیحه» به عنوان قید احترازی است که فرد فاسد را بیرون می‌کند، مثل «الإنسان العالم»، که «انسان» در اعمّ استعمال شده ولی «عالم» به عنوان قید احترازی می‌آید و جاهل را خارج می‌کند. پس در حقیقت، آنچه به اعمی در این اشکال می‌گوییم این است که این اشکال شما مشترک الورود است ولی شما مثال را «للّٰه علیّ أن لا اصلّی فی الحمام» قرار

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۱

دادید ما عین همین اشکال را در مثال «للّٰه علیّ لا اصلّی صلاهٔ صحیحهٔ فی الحمام»- که خود شما هم صحت آن را قبول دارید- پیاده کردیم. در نتیجه این استدلال اعمّی کنار می‌رود.

بحث دوّم: با قطع‌نظر از مباحث مربوط به صحیح و اعمّ آیا مسأله نذر در اینجا چگونه حل می‌شود؟

مسئله «نذر ترک صلاهٔ در حمام» از مسائل مشکل است، هرچند مثال آن را روی موردی پیاده کنیم که مورد قبول طرفین- صحیحی و اعمّی- باشد، مثل عبارت: «للّٰه علیّ أن لا- اصلّی صلاهٔ صحیحهٔ فی الحمام». اگر نماز در حمام، فاسد شد، نماز فاسد چگونه می‌تواند موجب تحقّق مخالفت نذر شود؟ و از طرفی مسئله این که نذر از انسان سلب قدرت می‌کند چگونه حلّ می‌شود؟ مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری و مرحوم عراقی راه‌حلّی برای این مسئله بیان کرده‌اند. این راه حلّ، توسط استاد بزرگوار ما حضرت امام خمینی «دام ظلّه» تکمیل شده و همراه با توضیحاتی از ناحیه ما به‌صورت زیر ارائه می‌گردد: برای حلّ این مسئله، ما باید ابتدا متعلّق نذر را مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم آیا ناذر، چه چیزی را نذر کرده است؟ این که شخصی نذر کند در حمام نماز نخواند دارای دو مصداق است: مصداق اوّل: این است که انسان، اصلًا نماز نخواند و صلاهٔ را به‌طور کلّی ترک کند. در این صورت، صدق می‌کند که او در حمام نماز نخوانده است. البته کسی که نماز را ترک کرده، مفهومش این نیست که نماز در حمام را نخوانده است بلکه بر او صدق می‌کند در مسجد نماز نخوانده است، همچنین که صدق می‌کند در خانه، نماز نخوانده است. چنین نذری باطل است زیرا اگر منذور قابل انطباق بر مصداق ترک صلاهٔ باشد، رجحانی در آن وجود ندارد. در حالی که هیچ تردیدی در دخالت رجحان متعلّق نذر در صحت نذر نیست.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۲

مصداق دوّم: نذر می‌کند که نماز مفروض الوجود خود را در حمّام نخواند، یعنی در نماز، فرضِ وجود و فرض تحقّق می‌شود.

معنای این عبارت این است که نماز او باید یا در خانه تحقّق پیدا کند- که متوسط بین دو حالت مسجد و حمام است- و یا در مسجد محقّق شود، که از نظر مکان در باب وقوع صلاهٔ، فرد راجح است. اگر بخواهد نذر منعقد شود باید یک چنین عنوانی در متعلّق نذر وجود داشته باشد.

آیا در این صورت، نذر به چه چیزی تعلّق گرفته است؟ به تعبیر محقّق عراقی رحمه الله نذر به تحیّث صلاهٔ به حیثیت وقوعش در حمام، تعلّق گرفته است، یعنی نذر، ارتباطی به نماز ندارد بلکه به یکی از اوصاف صلاهٔ متعلّق شده است. به یک حالت و خصوصیت صلاهٔ متعلّق شده است. نماز دارای خصوصیت‌های متعددی است. خصوصیت زمانی، خصوصیت مکانی و خصوصیت‌های دیگر و در اینجا نذر در ارتباط با یکی از این خصوصیت‌های مکانی نماز است و آن متحیّث بودن- و به تعبیر ما متّصف بودن- به این است که ازنظر مکان در حمام واقع نشود. و باز به تعبیر ایشان: نماز، تأیُّن پیدا می‌کند به اینیت وقوعش در حمام و به اتصاف وقوعش در حمام. و نهی، به این عنوان متعلق است. و در این صورت، پایه همه آن حرفها کنار می‌رود. در اینجا پای عبادت به میان نیست که گفته شود: نهی به عبادت تعلّق گرفته است. بلکه نهی به حیثیت تعلّق گرفته، به وصف و خصوصیت تعلّق گرفته است و اگر امر و نهی به عنوانی متعلق شوند، امکان ندارد که ذرّه‌ای از آن عنوان تجاوز به غیر کنند هرچند در خارج، با آن غیر، اتحاد داشته و ملازم یکدیگر باشند. به عبارت روشن‌تر: متعلّق نذر، ترک چیزی است که متعلّق کراهت واقع شده است. این که ما می‌گوییم: صلاهٔ در حمام مکروه است، با قطع‌نظر از نذر، چه چیزی متصف به کراهت شده است؟ صلاهٔ در حمام دارای دو حیثیت است: یکی حیثیت صلاتیه است که این حیثیت، در مقابل ترک نماز است. دیگری حیثیت ایجاد صلاهٔ در حمام است که این حیثیت، متعلّق کراهت واقع شده و دارای مرجوحیت است، زیرا آن چیزی که در مقابل «إیقاع الصلاهٔ فی الحمام» واقع می‌شود عبارت از ترک صلاهٔ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۳

نیست. متعلَّق کراهت، آن حیثیت صلاهٔ که در مقابل ترک صلاهٔ قرار گرفته نیست زیرا خیلی روشن است که اگر کسی امرش دایر باشد بین ترک نماز یا واقع ساختن آن در حمام، بدون اشکال، واقع ساختن در حمام رجحان دارد. بنابراین صلاهٔ در حمام، در مقابل ترک صلاهٔ، مرجوح نیست پس معلوم می‌شود که این کراهت به جهت دیگری تعلّق گرفته است. و به تعبیر محقّق عراقی رحمه الله کراهت به آن حیثیت و اینیت تعلق گرفته یعنی مکان حمام را مکان صلاهٔ قرار دادن و أین و تأیُّن صلاهٔ به اینیت وقوعش در حمام، مورد کراهت قرار گرفته است. آن‌وقت، مقابل این مکروه چه چیزی قرار می‌گیرد؟ طرف مقابل این مکروه، ترک صلاهٔ نیست بلکه إیقاع الصلاهٔ فی الدار و إیقاع الصلاهٔ فی المسجد است. و وقتی ما إیقاع الصلاهٔ فی الحمام را با إیقاع الصلاهٔ فی الدار یا با إیقاع الصلاهٔ فی المسجد مقایسه کنیم می‌بینیم صددرصد مرجوحیت دارد. لذا اینجا در هر دو تعبیری که شده می‌توان مناقشه کرد. اوّلًا: می‌گویید: «صلاهٔ در حمام از عبادات مکروه است». کجا کراهت به عبادت تعلّق گرفته است؟ کراهت به تأیّن عبادت و اینیت وقوع آن در حمام تعلّق گرفته است و نفس عبادت- بما هی عبادهٔ- متعلّق کراهت واقع نشده است. تعبیر «عبادت مکروه» به این معناست که کراهت، به عبادت تعلّق گرفته است در مقابل ترک عبادت، مثل سایر مکروهاتی که وجود دارند. در حالی که اینجا مسئله این‌طور نیست. ثانیاً: کراهت در عبادت را وقتی به معنای «اقلیت ثواب» می‌دانند، این هم درست نیست. این واقعاً کراهت دارد. واقع ساختن صلاهٔ در حمام در مقابل واقع ساختن آن در خانه یا در مسجد، واقعاً مرجوحیت دارد، یعنی واقعاً مولا از این عمل خوشش نمی‌آید و با آن مثل سایر مکروهات برخورد می‌کند. بالاخره در باب کراهت صلاهٔ در حمام، وقتی نذرکننده، نذر می‌کند ترک صلاهٔ را، معنایش این است که نذر می‌کند ترک چیزی را که مکروه و مرجوح است. پس اوّل باید متعلّق کراهت روشن شود بعد هم نذر به ترک همان متعلّق کراهت تعلّق پیدا کند و ما می‌بینیم در باب کراهت، متعلّق نهی همان تحیّث و تأیّن است لذا نذر به همین معنا متعلّق می‌شود. و ما گفتیم: در باب

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۴

احکام- چه اوامر و چه نواهی- اگر حکمی به عنوان و مفهومی تعلّق گرفت، از دایره آن مفهوم تجاوز نمی‌کند. یعنی نمی‌تواند تجاوز کند. همان گونه که مرحوم آخوند در کفایه به‌طور مکرّر این مطلب را فرموده است که هیچ امری نمی‌تواند داعویت داشته باشد مگر به‌سوی متعلّق خودش. ما نیز می‌گوییم: هر حکمی، محدود به همان حدود متعلّق خودش می‌باشد و متعلّق احکام هم عناوین و مفاهیم و کلّیات می‌باشند لذا در باب احکام، این مسئله مطرح است که خارج، ظرف امتثال تکلیف است ولی حکم در مقام تعلّق تکلیف- که قبل از مرحله خارج و قبل از وجود خارجی است- در محدوده متعلّق خودش می‌باشد و معنا ندارد که ملازمات و خصوصیاتی که در ارتباط با وجود خارجی است، در متعلّق حکم دخالت کند و نقشی در متعلّق حکم داشته باشد. آن‌قدر مرحله تعلّق حکم به متعلّق و عدم تجاوز از متعلّق، روشن است که اگر مولا به شما گفت:

«أکرم إنساناً»، در خارج نمی‌توانید انسان را در غیر زید و عَمرو و بکر و ... بیابید. ولی در عین حال اگر کسی از شما سؤال کند: مولا، چه دستوری به شما داده است نمی‌توانید بگویید: مولا گفته است زید یا عَمرو یا بکر یا ... را اکرام کن، زیرا مولا چنین حرفی نزده بلکه گفته است: أکرم إنساناً، این عنوان، متعلّق حکم است. اگرچه این عنوان- در خارج- امکان ندارد در غیر زید و عَمرو و بکر و ... وجود پیدا کند ولی وجود در خارج و اتّحاد در خارج، یک مرحله بعد از تعلّق حکم است و در مرحله تعلّق حکم، آنچه از مولا صادر شده أکرم إنساناً است و خصوصیت زید و عَمرو و بکر و ... در متعلّق حکم مولا دخالتی ندارد. در مسئله اجتماع امر و نهی، که بزرگان و محققین از شاگردان مرحوم آخوند- برخلاف ایشان- قائل به جواز اجتماع شده‌اند، روی همین مبنا پیش آمده و گفته‌اند:

«امری که متعلِّق به صلاة است به مفهوم آن تعلّق گرفته است و معنا ندارد که از دایره صلاة خارج شده و به عناوین دیگر سرایت کند. این در محدوده عنوان خودش، تمام المتعلّق برای عنوان امر است و در ناحیه غصب نیز آنچه متعلّق نهی شارع است عبارت از عنوان غصب است و عنوان غصب- در عالم عنوانیت- تمام المتعلّق برای

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۵

نهی شارع است. حال در خارج و در مقام امتثال کسی آمده و این دو عنوان را با هم جمع کرده و در خانه غصبی شروع به نماز خواندن کرده است. این چه ربطی به مقام تعلّق حکم- که عبارت از نفس طبایع است- دارد؟ نه در طبیعت صلاة، عنوان غصب دخالت دارد و نه در طبیعت غصب عنوان صلاة نقشی دارد. این‌ها دو عنوان مستقلند که از هرکدام، اصلًا دیگری به ذهن نمی‌آید. وقتی انسان (أقِمِ الصلاةَ لدلوك الشّمسِ إلى غَسَقِ اللَّيلِ)[۱۲۴] را می‌بیند، چیزی که به ذهنش نمی‌آید عنوان غصب است و کسی که کتاب الغصب را مباحثه می‌کند و ادلّه حرمت غصب را ملاحظه می‌کند چیزی که به ذهنش نمی‌آید عنوان صلاة است، و جهت آن این است که این دو عنوان هیچ ارتباطی به هم ندارند و در مرحله تعلّق حکم، جدای از یکدیگرند. و آن اتحادهای خارجی، در ارتباط با بعد از تعلّق حکم و مربوط به مقام امتثال است، مربوط به مخالفت با دلیل حرمت غصب است و ارتباطی به مقام تعلّق حکم ندارد». وقتی این‌طور شد ما در ارتباط با ما نحن فیه می‌گوییم: در مورد صلاة در حمام که نذر به ترک آن تعلّق گرفته است دو عنوان و دو حکم وجود دارد: یکی عنوان صلاة- بما أنّها صلاة- است که این فقط مأمور به است فقط (أقم الصلاةَ لدلوك الشّمسِ إلى غسقِ اللّيلِ)[۱۲۵] منطبق برآن است، ولی آنچه مرجوحیت دارد و به قول شما به‌وسیله نذر، حرام می‌شود عبارت از تحیّث است. آنچه مکروه بود عنوان صلاة نبود بلکه إیقاع الصلاة فی الحمام بود و متّصف کردن صلاة به وقوعش در حمام، یک امر اختیاری برای مکلّف است. مکلّف می‌تواند این تحیّث و تأیّن را به‌وجود آورد. در نتیجه، حرمت، متعلّق به تحیّث، و وجوب، متعلّق به صلاة است و ما گفتیم: امری که تعلّق به عنوانی پیدا می‌کند، ذرّه‌ای از آن عنوان فراتر نمی‌رود. امرِ متعلّق به صلاة، فقط متعلّق به صلاة است و دیگر به «فی الحمام» تجاوز نمی‌کند. «أقم الصلاة» حکم را روی اقامه ماهیت صلاة برده است و نهی هم که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۶

به‌واسطه نـذر پیـدا می‌شود متعلّق به تحیّث صـلاهٔ به حیثیت وقوعش در حمام است و این حرمت هم از این عنوان تجاوز نمی‌کنـد و ذرّه‌ای به نماز سـرایت نمی‌کنـد تا عنوان عبادتِ محرّم و فاسـد پیدا کند. خیر، نماز در دایره مأمور به است و تحیّث صـلاهٔ به حیثیت وقوعش در حمام، داخل در دایره منهی عنه است بدون این که تجاوزی به یکدیگر داشـته باشـند. لازمه این حرفها این است که اگر کسـی نـذر کنـد که نمـازش را در حمام نخوانـد و بعـد از آن، در حمام نماز بخوانـد، با وجود این که عمل محرّمی انجام داده ولی صلاهٔ او صـحیح است زیرا این اسـتدلال‌کننده، بطلان نمـاز را از راه تعلّق حرمت به نمـاز ثـابت می‌کرد و می‌گفت: نهی، متعلّق به عبـادت است و نهیِ متعلّق به عبـادت مقتضـی فساد است پس صـلاهٔ در حمام- بعـد از تعلّق نـذر- فاسـد است. ما ثابت کردیم نهی، متعلّق به عبـادت نیست. إیقـاع الصـلاهٔ فی الحمـام- که نهی به آن تعلّق گرفته است- عبـادت نیست، آنچه عبادت است نفس صـلاهٔ است که امر به آن تعلّق گرفته نه نهی. در نتیجه اگر کسـی بعـد از نـذر، در حمام نماز بخوانـد، عمل حرامی مرتکب شده است زیرا متعلّق نهی را ایجاد کرده، تحیّث به حیثیت وقوع در حمام را لباس وجود پوشانـده است. ولی از طرف دیگر، عمل عبادی او صـحیح است زیرا او صـلاهٔ را به‌جا آورده و الصـلاهٔ لا تکون إلّا مأموراً بها و هیچ نهیی به صلاهٔ تعلّق نگرفته است تا اقتضای فساد کند. وقتی ما صـحّت صـلاهٔ را ثابت کردیم دیگر هر دو تالی فاسدی را که مسـتدلّ ذکر می‌کرد از بین می‌رود زیرا نه صـلاهٔ باطل عنوان حنث نـذر پیـدا کرد و نه این که نـذر از ناذر سـلب قـدرت کرد. خیر، بعـد از تعلّق نذر هم می‌تواند در حمام نماز صـحیح بخواند ولی در ضمن این که نماز صـحیح است اسـتحقاق عقوبت هم بر مخالفت نذر برآن مترتب است.[۱۲۶] تـا اینجا تقریباً کلام این بزرگان بود ولی نکته‌ای در اینجا وجود دارد که مطلب

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۷

را روشن‌تر می‌کنـد که مـا این مطلب اضافی را خودمان از اسـتاد بزرگوارمان حضـرت امام خمینی «دام ظلّه» در جای دیگر اسـتفاده کردیم ولی ایشان این مطلب را در اینجا مطرح نکرده است و آن مطلب، یک مسأله فقهی است و آن این است که اگر کسـی نذری بکنـد، آیـا به دنبال این نـذر، چه تکلیفی گریبان او را می‌گیرد؟ آیا غیر از مسأله وجوب وفای به نـذر، تکلیف دیگری گریبان او را می‌گیرد؟ آیا این که ما می‌گوییم:

«مخالفت با نـذر حرام است» تعبیر درستی است؟ کـدام آیه و روایت می‌گویـد مخالفت با نذر حرام است؟ آنچه بر ناذر ثابت اسـت وجوب وفای به نـذر است و این یک تکلیف وجوبی است و به دنبالش تکلیف تحریمی وجود ندارد. آنچه در ذهن ما رفته که «اگر چیزی واجب شـد ترکش حرام است»، این باطـل است. آیا قائلین به این حرف می‌خواهنـد بگوینـد در اینجا دو تکلیف وجود دارد؟ یعنی وقتی زوال شمس شد دو تکلیف به انسان متوجّه می‌شود، یکی وجوب اتیان صلاهٔ و دیگری حرمت ترک صلاهٔ؟

به‌طوری که اگر کسـی نماز نخوانـد بایـد دو اسـتحقاق عقوبت داشـته باشد، یکی این که عمل واجب را ترک کرده و دیگر این که عمل محرّم را مرتکب شـده است؟ آیا کسـی می‌توانـد این حرفها را در مورد واجبات بگویـد؟ آیا اگر مولا گفت: «أکرم زیداً»، این حکم، انحلال به دو تکلیف پیـدا می‌کنـد یکی وجوب اکرام و دیگری حرمت ترک اکرام، که اگر اکرام تحقّق پیدا نکرد اسـتحقاق دو عقوبت وجود داشته باشد؟ بله روی یک مبنایی- که فسادش خیلی روشن است- می‌توان این حرف را زد و آن این است که در این مسئله که آیا امر به شی‌ء مقتضی نهی از ضد است یا نه؟ گفته‌اند: ضدّ بر دو قسم است:

ضدّ خاص که عبارت از وجوداتی است که ضد مأمور به می‌باشـند مثل صـلاهٔ که مزاحم با ازاله است. و ضدّ عام که به معنای ترک مأمور به است و درحقیقت، مثل یک امر عـدمی می‌باشـد، یعنی عدم مأمور به. اگر کسـی در این مسـئله کلمه ضد را شامل ضدّ عام هم بداند و ازطرفی در «یقتضی» در «الأمر بالشی‌ء یقتضی النهی عن ضدّه» توسعه قائل شود و بگوید:

«اقتضاء گاهی به معنای لزوم و ملازمه و گاهی به‌معنای عینیت است یعنی امر به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۸

شيء، عين نهى از ضدّ عام- به معناى ترک- است». اگر كسى بتواند با اين دو مقدّمه اين معنا را ثابت كند كه امر به شيء عين نهى از ترک آن است نتيجه‌اش اين مى‌شود كه ايجاب شيء عين تحريم آن است. ولى بطلان اين مطلب به وضوح براى ما روشن است بدون اين كه نياز به دليل خارجى داشته باشيم زيرا ايجاب، مربوط به «بعث» است. مفاد و مدلول امر عبارت از «بعث إلى المأمور به»- يعنى تحريک به سوى مأمور به- است ولى مفاد نهى عبارت از «زجر از منهى عنه»- يعنى بازداشتن از منهى عنه- است و خود اين بعث و زجر با يكديگر تضاد دارند. آن‌وقت چگونه كسى مى‌تواند به مجرّد اين كه يكى از متعلّق‌هاى اين دو را وجود و ديگرى را عدم قرار مى‌دهد، ادّعاى عينيت كند و بگويد: البعث إلى الوجود عين الزجر عن العدم؟ اين، هم بعثش متضادّ با زجر است و هم وجودش متضادّ با عدم است و معقول نيست كسى در اينجا ادعاى عينيت كند. وقتى اين مرحله كنار رفت و اين عينيت، فاسد شد ديگر ما حق نداريم هرجا يک تكليفِ وجودى بود پاى يک تكليف تحريمى را هم به ميان آوريم. همان‌طور كه عكس اين مسئله هم صادق است، اگر اسلام، شرب خمر را حرام مى‌كند معنايش اين نيست كه ترک شرب خمر واجب است كه ما وقتى در اينجا نشسته‌ايم و تارک شرب خمر هستيم، مشغول انجام دادن عمل واجب باشيم.

جمع‌بندى مباحث مطرح شده در مسأله نذر

گفتيم: آنچه مقتضاى تحقيق است اين است كه كسى كه نذر مى‌كند نمازش را در مكان مكروه- مثل حمام- نخواند، مواجه با سه دليل است: دليل اوّل: دليل وجوب نماز است، مثل آيه شريفه (أقم الصّلاةَ لدلوک الشّمس إلى غسق اللّيل)[۱۲۷] و يا ساير آياتى كه در قرآن كريم مطرح شده است. متعلّق اين

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۹

دليل، همان نفس صلاة است و اقامه صلاة هم به‌معناى نماز خواندن و «أقم» به‌معناى «صلّ» است. اين كه بعضى اقامه نماز را غير از خود نماز مى‌دانند، معنايش اين است كه بگوييم: در هيچ جاى قرآن، نسبت به اصل نماز تكليفى وجود ندارد زيرا آنچه در قرآن ملاحظه مى‌كنيم، با (أقيموا) و (أقم) تعبير شده است. بنابراين اقامه صلاة همان اتيان نماز است و امّا ترويج نماز و اشاعه آن، مطلب ديگرى است كه به (أقيموا الصلاة) ربطى ندارد. (أقيموا) در مورد نماز مثل (آتوا) در مورد زكات است.

آيا (آتوا الزكاة) غير از مسئله پرداختن زكات، معناى ديگرى دارد؟ بالاخره اين (أقيموا الصلاة)- كه اولين تكليفى است كه متوجه به مكلّف است- متعلّق آن، همان ماهيت صلاة است و به‌هيچ‌وجه از حقيقت و ماهيت صلاة تجاوز به عناوين ديگر نمى‌كند، اگرچه آن عناوين در خارج با نماز اتحاد پيدا كنند. ولى ما گفتيم كه مرحله تعلّق احكام، قبل از مرحله خارج است. و زمان، مكان و خصوصيات ديگر در ماهيت صلات دخالتى ندارند. دليل دوّم: يک تكليف كراهتى است كه متعلّق آن، عبادت نيست بلكه متعلّقش يک حيثيت مكانى خاصى است كه ما وقتى اين حيثيت را ملاحظه مى‌كنيم، مقابل آن، ترک صلاة نيست بلكه وقوع صلاة در مكان ديگر- غير از حمام- در مقابل اين حيثيت قرار دارد. و به تعبير اصطلاحى كه محقّق عراقى رحمه الله فرمود: تحيّث به حيثيت وقوع صلاة در حمام، متعلّق كراهت واقع شده است. اين تكليف كراهتى، اگرچه به نماز اضافه پيدا مى‌كند ولى اين اضافه به اين معنا نيست كه نماز هم در دايره كراهت بيايد. نماز، اگر بخواهد در دايره كراهت قرار گيرد معنايش اين است كه عدم الصلاة رجحان دارد و ما در هيچ جا نمى‌توانيم بگوييم:

عدم الصلاة- در مقابل فعل صلاة- رجحان دارد. و به عبارت ديگر: دليل كراهت، حتى ذرّه‌اى از متعلّق خودش تجاوز نمى‌كند، لذا

خود صلاهٔ از دایره کراهت خارج است. دلیل سوّم: «دلیل وجوب وفای به نـذر» است، چون این شـخص نـذر کرده و نـذر او به این برمی‌گردد که این عمل مکروه را انجام ندهد و الّا نذرش باطل است. این

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱۰

شخص که نـذر کرده در حمام نماز نخوانـد اگر یک مصـداق متعلّق نـذرش ترک صـلاهٔ باشـد این نـذر از اوّل باطل است ولی اگر بخواهد نذر او صحیح واقع شود باید همان چیزی را که مکروه است و متعلّق کراهت واقع شده، ترک آن را نذر کند زیرا ترک آن، ترک مرجوح است و همین ترک مرجوح در صحت نـذر کافی است. اکنون که «دلیل وجوب وفای به نـذر» گریبان این شـخص را گرفت آیا این دلیل، چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟ اوّلًا: «دلیل وجوب وفای به نذر» یک تکلیف وجوبی است و همان گونه که قبلًا گفتیم: «تکالیف وجوبی نمی‌تواند به تکالیف تحریمی تبدّل پیدا کند». اگر شارع فرمود:

«وفاء به نـذر واجب است»، نمی‌توانیم بگوییم: شارع گفته: «مخالفت با نذر حرام است». شارع به دنبال نذر، یک وجوب وفاء به نذر آورده است. همـان‌طور که در بـاب عقـد و معامله یک (أوفوا بالعقود)[۱۲۸] گریبـان متعاقـدین را می‌گیرد، اینجا هم به دنبال نـذر، یک وجوب وفاء به نذر تحقّق پیدا می‌کند و بیش از این چیزی تحقّق پیدا نمی‌کند.

این یک تکلیف بعثی است که مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت است این‌طور نیست که هرجا اسـتحقاق عقوبت مطرح باشـد بایـد در ارتبـاط با حرام باشـد، خیر، ترک واجب نیز-ماننـد فعل حرام- موجب اسـتحقاق عقوبت است بـدون این که ترک واجب، عنوان محرّم پیـدا کنـد. ثانیاً: متعلّق این حکم وجوبی، وفاء به نذر است و تکلیف، روی همین عنوان اسـتوار است. حال اگر این وفاء به نذر، مصادیقی پیدا کرد- و معنای مصداق این است که آن عنوان، با یک خصوصیات فردیّه و عوارض خاصه‌ای تحقّق دارد- آیا می‌توانیم بگوییم: مصـادیق هم، متعلّق حکم هسـتند یـا این که همیشه، عنوان کلّی با کلیتش مطرح است؟ ما در این زمینه یک مثالی مطرح کردیم و گفتیم: اگر مولا گفت: أکرم إنساناً، شـما نمی‌توانید بگویید: مولا، اکرام زید را واجب کرده یا اکرام عَمْرو را واجب کرده

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱۱

است. زید، عبارت از انسان با خصوصـیات زیدیت است و این خصوصیات زیدیت، هیچ‌گونه نقشی در تکلیف مولا ندارد. در اینجا هم مولا گفته: «یجب الوفاء بالنـذر»، حال با توجه به این که نذرها مختلف است و مصادیق مختلفی دارد، مانند نذر صدقه، نذر نماز شب و نـذر ترک صـلاهٔ در حمـام و .... نمی‌توانیم بگوییم: «مولا این مصادیق را واجب کرده است». هرکـدام از این موارد به عنوان یک مصـداق وفای به نـذر و یک خصوصـیت از خصوصـیات وفای به نذر است و مولا، کاری به خصوصـیات ندارد. مولا، حکم را روی عنوان و مفهوم «الوفـاء بالنـذر» برده است، حـال اگر این مفهوم گـاهی در خـارج با نماز شب اتحاد پیـدا می‌کنـد، معنایش این نیست که حکم روی نماز شب رفته است تا نماز شب، واجب شود. بلکه نماز شب بر استحباب خود باقی است حتی اگر صد بار هم آن را نـذر کنیم. و این که در کلمات فقهاء گاهی ملاحظه می‌کنیـد که «قد یجب الحجّ بالنذر»، دارای مسامحه است. هیچ‌وقت حجّ به سبب نـذر، واجب نمی‌شود بلکه آنچه با نـذر، واجب می‌شود عبارت از وفای به نذر است و وفای به نذر، یک عنوان کلّی اسـت کـه اگر انسـان نـذر کنـد حج بجـا آورد، حـج، یکی از مصـادیق وفـای به نـذر می‌شـود. معنـا نـدارد حکم، از عنـاوین خـودش، به خصوصـیات فردیّه و مصادیق سـرایت کنـد. لـذا به واسـطه نـذر، هیـچ عملی- هرچند راجح و محبوب باشد- واجب نمی‌شود. آنچه واجب می‌شود، نفس عنوان وفای به نـذر است. علاوه بر این، یک برهانی در اینجا وجود دارد که مسئله را تأییـد می‌کنـد و آن این است که اگر شـما نذر کردید نماز شب را بخوانید، اگر نماز شب، واجب شود آیا اسـتحباب قبلی آن باقی است یا زایل شده است؟ اگر بگویید: «استحباب قبلی به قوّت خود باقی است»، نتیجه‌اش این است که نماز شب در آنِ واحد، هم معروض حکم وجوبی و هم معروض حکم استحبابی قرار گرفته باشد. آیا می‌شود یک عمل در آنِ واحد دارای دو حکم متضادّ گردد؟ با توجّه به این که تضادّ

بین احکام تقریباً بین فقهاء روشن است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱۲

و اگر بگوییـد: «بعـد از وجوبِ نمـاز شب به سـبب نـذر، حکم اسـتحبابی آن کنـار می‌رود و وجوب، جـای اسـتحباب را می‌گیرد»، می‌گوییم: «این غیر معقول است، زیرا آن چیزی که مصـحّح نـذر بود و دخـالت در انعقاد نـذر داشت عبارت از رجحان نماز شب و استحباب آن بود. و استحبابی که دخالت در وجوب وفـای به نـذر دارد- به‌طوری که اگر این اسـتحباب نباشـد وجوب تحقّق پیـدا نمی‌کنـد- چگـونه بسـاطش به‌وسیله وجـوب برچیـده می‌شود؟ این اسـتحباب، در قوام وجوب و اصـل وجوب دخـالت دارد چگونه ممکن است وجوب بیاید و آن را از بین ببرد؟ اگر استحباب از بین برود خود وجوب هم از بین می‌رود، زیرا این اسـتحباب به‌وجود آورنده وجوب بود». لذا برهان عقلی بر این مسئله قائم است که دلیل وجوب وفاء به نذر نمی‌تواند وجوب نماز شب را اقتضاء کند، همین‌طور نمی‌توانـد وجوب تصـدّق به فقیر و وجوب ترک تحیّت صـلات در حمـام را اقتضـا کنـد. این‌ها به عنوان مصادیق «وفاء به نـذر» مطرحنـد و حکم، روی همـان عنوان کلّی «وفـاء به نـذر» رفته است و معقول نیست که روی مصـادیق هم حکم وجوبی داشـته باشـیم. بنابراین اگر کسـی نـذر کرد در حمام نماز نخوانـد ولی بعـد از نذر، نماز خود را در حمام خواند، نمازش باطل نیست. اینجا اصـلًا حرمتی وجود نـدارد. آنچه تحقّق دارد، یـک مخـالفت بـا «دلیـل وجوب وفای به نـذر» است و این مخالفت، متصف به حرمت نمی‌شـود، فقـط یـک تکلیـف بعثـی در ارتبـاط بـا «وجـوب وفـای به نـذر» است به گـونه‌ای که وقـتی می‌خواهنـد او را عقـاب کننـد نمی‌گوینـد: چرا نمازت را در حمام خواندی؟ بلکه به او می‌گویند: چرا با نذر مخالفت کردی؟ چرا یک تکلیف وجوبی را مخالفت کردی و امتثال نکردی؟ اصلًا کاری به این ندارند که مخالفت با نذرش در ضـمن ایقاع صـلاهٔ در حمام بوده است. پس ما روی چه حسـابی حکم کنیم که صـلاهٔ در حمـام باطـل است؟ هرچنـد نهی متعلّق به عبـادت را موجب فساد بـدانیم و اینجا با آن بحث، خیلی فاصـله دارد. در اینجا، عبادت، متعلّق کراهت واقع نشده است. آنچه متعلّق کراهت است تحیّث و تأیّن است. کراهت، اقتضای بطلان ندارد. اگر با قطع‌نظر از نذر می‌رفت و در حمام نماز

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱۳

می‌خواند، صلاتش باطل نبود. درحالی‌که مستدلّ می‌خواهد با نذر، این را باطل کند.

کجـای نـذر، اقتضای بطلان نماز را دارد؟ اگر «دلیل وجوب وفای به نـذر» دارای چشم بود اصـلًا صـلاهٔ در حمام را نمی‌دیـد. «دلیل وجوب وفای به نـذر» عنوانش کلّی «الوفاء بالنـذر» است و به مصادیق، کاری نـدارد نه در باب نماز شب و نه در نذر و نه در جاهای دیگر. بله، اگر در مسـئله «امر به شـیء مقتضـی نهی از ضد است»، «ضدّ» را به معنای «ضدّ عام» و «مقتضـی» را به معنای «عینیت» معنا کنیم ممکن است کسـی بگویـد: «امر به شـیء عین نهی از ضـدّ عامّ آن است». ولی اینجا به چه چیزی امر شده است؟ امر، به وفاء به نـذر تعلّق گرفته است و اگر این را عین نهی از ضـدّ عام بگیریم معنایش این می‌شود که «عـدم الوفاء یکون محرّماً» این چه ربطی به صلاهٔ در حمـام دارد؟ «صـلاهٔ در حمـام» نه امری به آن متعلّق است از ناحیه وفاء به نـذر و نه نهی به آن متعلّق است اگرچه ما امر به شیء را مقتضـی نهی از ضـد عام بگیریم و مقتضـی را به معنای عینیت هم بدانیم. بله اگر امر به چیزی تعلّق گرفت، نهی هم به ترک آن عنـوان تعلّق می‌گیرد. نهی بـه ترک «الوفـاء بالنـذر» تعلّق گرفتـه و ترک «الوفـاء بالنـذر» یـک مسأله کلّی اسـت، گرچـه دارای مصـادیقی است و بـا مثـل ترک نماز شب، ترک تصـدّق به فقیر و ایقاع صـلاهٔ در حمّام متّحـد می‌شود ولی این اتّحاد، اتّحاد کلّی با مصادیق است و در مسأله تعلّق امر و نهی، مسأله کلّی و مصداق، این وصف را ندارد که اگر حکم به کلّی تعلّق گرفت، مصادیق هم متعلّق حکم باشنـد و مأمور به یا منهی عنه قرار گیرنـد. نتیجه این که آنچه در باب نـذر، مشـکل را حل می‌کنـد این است که ما هیچ راهی برای ابطال نماز در حمام- بعد از تعلق نذر- نداریم، لذا اسـتدلال مستدلّ، باطل می‌شود، زیرا مستدلّ می‌خواست از راه بطلان صلاهٔ در حمام- بعد از تعلّق نذر- اسـتدلال کند. همان گونه که به مستدل می‌گفتیم: اگر ناذر می‌گفت: «للّه علیّ أن لا اصلّی صلاهٔ

صحیحهٔ فی الحمام» شما اعمّی‌ها مشکل او را چگونه حل می‌کردید؟ ولی روی بیانی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱۴

که ما عرض کردیم خواه قید «صحیحه» را بیاورد یا نیاورد، بعد از تعلّق نذر، از او سلب قدرت نشده و نماز او فاسد نیست که اعمّی بگوید: عمل فاسد چگونه می‌تواند مخالفت با نذر باشد؟

بررسی ادلّه طرفین (صحیحی و اعمی)

تا اینجا ما ادلّه طرفین را ذکر کردیم. مرحوم آخوند، با توجه به این که خودش صحیحی بود، ابتدا ادلّه صحیحی‌ها را مطرح کرد که همه ادلّه آنان مورد اشکال قرار گرفت و نتوانست مدّعای مرحوم آخوند را ثابت کند. سپس ادلّه اعمّی‌ها را ذکر کرد.

قسمت زیادی از ادلّه اعمّی‌ها در ارتباط با مسئله نذر بود که مورد مناقشه قرار گرفت ولی درعین‌حال بعضی از ادلّه اعمّی‌ها مورد قبول بود که به‌طور مفصّل گذشت و ما در اینجا خلاصه‌ای از آن را ذکر می‌کنیم: یکی از ادلّه این بود که روش شارع در مقام تسمیه برای ماهیت مرکّبه، مثل روش مخترعین و مکتشفین است. مخترعین، اگر مرکّبی اختراع کنند که دارای اجزاء و خصوصیاتی است، ملاحظه می‌کنند از طرفی این اجزاء و شرایط، گاهی تحقّق دارد و گاهی هم تحقّق ندارد و از طرفی مسأله نیاز استعمالی همان‌طور که در مرکّب تامّ وجود دارد، به همان مقدار یا بیشتر در مورد مرکّب ناقص نیز تحقّق دارد در نتیجه حکمتی که اقتضای وضع می‌کند، اقتضا می‌کند که در مقام تسمیه لفظ را برای اعم وضع کنند که مردم بتوانند با استعمال این لفظ در مورد تمامیت و در مورد نقص، نیاز استعمالی خودشان را برطرف کنند. این یک مطلب عقلائی غیر قابل انکار است به‌طوری که اگر بخواهیم استعمال در ناقص را استعمال مجازی بدانیم، عرف از ما نمی‌پذیرد بلکه چه‌بسا مورد تمسخر عرف واقع شویم. ظاهر این است که شارع مقدّس هم نسبت به مرکباتش همین روش را انتخاب کرده و در مقام تسمیه، روش جدیدی را ارائه نداده است. بلی، مرکبات عقلاء، مرکبات خارجیه است ولی مرکبات شارع، مرکبات اعتباری است ولی اعتباری بودن یا خارجی بودن نمی‌تواند فارق باشد. این دلیل را به عنوان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱۵

دلیل اوّل اعمّی به‌طور مفصّل بحث کردیم و گفتیم: این دلیل، دلیل خوبی است و قابل مناقشه نمی‌باشد. دلیل دیگر- که ممکن بود اسم آن را مؤید نامید- این بود که ما در عناوین کلّیه می‌بینیم که اسم را برای همان ماهیت کلّیه وضع می‌کنند، به‌خلاف اعلام شخصیه که بیش از یک مسمّا ندارند. ولی در عناوین کلّیه، صلاهٔ- مثل رجل و انسان- برای یک معنای کلّی و ماهیت کلّیه وضع شده است. آیا در مقام تسمیه که مسمّا عبارت از یک عنوان کلّی است، متناسب است که اوّلًا کنار آن یک وجود بگذاریم و ثانیاً وجود آن را وجود خارجی فرض کنیم نه وجود ذهنی و ثالثاً در وجود خارجی، بعضی از نمازهایی را که اتصاف به صحت دارند، درنظر بگیریم و این‌ها را در وضع دخالت بدهیم و لفظ را برای آنها وضع کنیم و بگوییم: صحّتی که گاهی اثر وجود صلاهٔ است آن‌هم نه وجود ذهنی بلکه وجود خارجی- که هم وجود ذهنی و هم وجود خارجی بعد از مرتبه ماهیت قرار دارند- این صحت را از آنجا برداریم و در مسمّی قرار دهیم، در ردیف ماهیت قرار دهیم، در ردیف عنوان قرار دهیم. این مطلب، اگر استحاله نداشته باشد، استبعاد کلّی دارد. بلی اگر چیزی در مرحله ماهیت مطرح شد مثل این که حیوان، مقیّد به ناطق شود مانعی ندارد زیرا هر دو- حیوان و ناطق- در مرحله ماهیت قرار دارند ولی صحت که در مرحله ماهیت نیست. وجود، متأخر از ماهیت است، آن‌هم وجود خارجی، آن‌هم نه تمام وجودات خارجیه بلکه بعضی از وجودات خارجی که صحت دارد، آیا این در کمال استبعاد نیست که انسان بخواهد آن را در مرحله ماهیت و به عنوان دخالت در مسمّا بیاورد؟ از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که: در باب الفاظ عبادات،

حق با اعمّی است و موضوع له الفاظ عبادات، اعم از صحیح و فاسد است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱۷

صحیح و اعم در باب معاملات

اشاره

آنچه اینجا مورد بحث است معاملات به معنای اعم است که شامل نکاح هم می‌شود. آیا عناوینی که در باب معاملات به معنای اعم داریم- مثل عنوان بیع و اجاره و نکاح و ...- برای خصوص صحیح وضع شده‌اند یا برای اعم از صحیح و فاسد؟ اگر برای خصوص صحیح وضع شده باشند استعمال آنها در فاسد مجاز خواهد بود. و اگر برای اعم وضع شده باشند استعمال آنها در فاسد هم حقیقت خواهد بود.

تحریر محلّ نزاع

مرحوم آخوند می‌فرماید: جریان نزاع صحیحی و اعمّی در باب معاملات، متوقف بر این است که ما موضوع له الفاظ معاملات را عبارت از اسباب بدانیم ولی اگر موضوع له آنها را مسبّبات بدانیم، یعنی معنای این الفاظ، عبارت از اموری باشد که مترتب بر این معاملات است، در این صورت دیگر جای بحث صحیحی و اعمّی نیست.[۱۲۹]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱۸

واقعیت، همان چیزی است که مرحوم آخوند مطرح کرده است ولی برای رسیدن به این واقعیت باید مطلب را مورد بررسی قرار دهیم زیرا باب معاملات با باب عبادات فرق دارد. در باب عبادات، اگرچه ما آثاری را مترتب بر عبادات می‌دانیم ولی این گونه نیست که آن آثار، مورد نظر باشد یا متعلّق امر واقع شده باشد. امّا در باب معاملات، می‌بینیم یک عدّه اسبابی وجود دارد و یک مسبّباتی تحقّق دارد. در باب بیع، یک ایجاب و قبولی تحقّق دارد و یک ملکیتی که مترتب بر این ایجاب و قبول و مسبّب از این ایجاب و قبول است. و حتی در معامله معاطاتی که معاطات، جانشین ایجاب و قبول است، همان تعاطی عملی و همان اعطاء و أخذ عملی، جانشین عقد بوده و عنوان سببیت دارد. مسبّب آن نیز ملکیت و نقل و انتقالی است که حاصل می‌شود. ما باید این سبب و مسبّب در باب معاملات را مورد بررسی قرار دهیم زیرا سبب، عبارت از یک امر مرکّبی است که دارای اجزاء و شرایط است، مثلًا می‌گویند: «در ایجاب و قبول، ایجاب باید مقدّم بر قبول باشد»، این، جنبه شرطیت دارد یا می‌گویند: «باید ایجاب و قبول- مثلًا- به لفظ عربی باشند و به صیغه ماضی باشند». و همچنین سایر شرایطی که در باب ایجاب و قبول مطرح است. در نتیجه، در باب اسباب، هم باید ترکیب را ملاحظه کنیم و هم شرایط را. چیزی که دارای ترکیب است و شرایطی در آن اعتبار شده است، قابل این است که اتصاف به صحت و فساد پیدا کند، زیرا چنین مرکّبی دارای حالات مختلفی خواهد بود. یک وقت همه اجزاء و شرایط در آن اجتماع کرده‌اند، در این صورت می‌توانیم بگوییم: این مرکب به‌طور صحیح واقع شده است. و اگر از نظر اجزاء یا شرایط کمبودی داشته باشد می‌توانیم بگوییم: این مرکب به صورت فاسد واقع شده است، زیرا تام الاجزاء و الشرائط نیست. بنابراین، صحت و فساد، در باب اسباب مطرح است. ولی در باب مسبّبات، این گونه نیست، مثلًا مسبّب در باب بیع عبارت از ملکیت مبیع نسبت به مشتری و ملکیت ثمن نسبت به بایع است، در باب اجاره، ملکیت منفعت، نسبت به مستأجر تحقّق پیدا می‌کند. آیا می‌توان در ملکیت، صحّت

و فساد را

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱۹

مطرح کرد؟ آیا می‌توان گفت: ملکیت صحیحه و ملکیت فاسده؟ این تعبیر، چیزی است که ذهن ما از آن ابا دارد و با ذوق و تعابیر ما سازش ندارد، زیرا: اوّلًا: ملکیت، امر مرکّبی نیست که بتوان گاهی آن را تام الأجزاء و گاهی ناقص الأجزاء ملاحظه کرد، بلکه ملکیت، یک معنای بسیط است. ثانیاً: ملکیت، یک واقعیت نیست بلکه، یک امر اعتباری است. کسی که کتابی را خرید و مالک کتاب شد این‌طور نیست که ما سه واقعیت داشته باشیم: مالک، مملوک و ملکیت. مسأله ملکیت، غیر از مسأله «زید فی الدار» است که ما در بحث حروف، به تبعیت از مرحوم محقّق اصفهانی می‌گفتیم در آنجا سه واقعیت داریم: زید، دار و ظرفیت. و در ارتباط با ظرفیت می‌گفتیم: تا وقتی که زید در خانه نیامده، این واقعیت، تحقّق ندارد و پس از آمدن او تحقّق پیدا کرد. مسأله «زید فی الدار» غیر از مسئله «زید مالک للکتاب» است در اینجا دو واقعیت داریم یکی زید و دیگری کتاب. مطلب سوّمی که در اینجا تحقّق دارد، یک اعتبار عقلائی و شرعی است.[۱۳۰] این اعتبار، خواه توسط عقلاء باشد یا توسط شارع، از دو حال خارج نیست: یک وقت عقلاء یا شارع اعتبار می‌کنند. در این صورت، ملکیت وجود دارد. و یک وقت اعتبار نمی‌کنند. در این صورت ملکیت تحقّق ندارد. و فرض سومی در ارتباط با ملکیت نمی‌توان تصوّر کرد که مثلًا عقلاء یا شارع، ملکیت فاسده را اعتبار کنند. البته اگر اتصاف به فساد نداشت، اتصاف به صحت هم نخواهد داشت زیرا صحت و فساد با یکدیگر متقابلند. در نتیجه، ملکیت، معروض صحت و فساد قرار نمی‌گیرد. زیرا علاوه بر این که ملکیت، امر غیر مرکبی است، یک امر اعتباری است و امر اعتباری دائر مدار بین وجود و عدم است، چه در جوّ عقلاء و چه در محیط شرع. حتی در مواردی که عقلاء اعتبار ملکیت می‌کنند

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۲۰

ولی شارع اعتبار ملکیت نمی‌کند- مثل معاملات ربوی- این گونه نیست که شارع بگوید: «من ملکیت صحیحه را اعتبار نمی‌کنم ولی ملکیت فاسده را اعتبار می‌کنم» و ما بگوییم: «ملکیت فاسده عبارت از جایی است که ملکیت هست ولی آثار ملکیت برآن مترتب نمی‌شود». و به عبارت دیگر بگوییم: اختلاف شارع و عقلاء در مورد معاملات ربوی در اصل ملکیت نیست بلکه در ارتباط با آثار ملکیت است یعنی عقلاء در معاملات ربوی علاوه بر ملکیت، آثار آن را هم مترتب می‌کنند ولی شارع فقط ملکیت را مترتب می‌کند و آثار آن را مترتب نمی‌کند و به این صورت بتوانیم یک صحیح و فاسدی در ارتباط با ملکیت درست کنیم. چنین چیزی نمی‌توان گفت، زیرا: اوّلًا: ما می‌دانیم که شارع، در معاملات ربوی هیچ ملکیتی اعتبار نکرده است، در آیه شریفه (أحلّ اللَّه البَیع وَ حَرّم الرّبا)[۱۳۱] که ربا را در مقابل بیع قرار داده است، معنای «أحَلَّ» و «حَرَّمَ»، حلیّت و حرمت تکلیفی نیست بلکه «أحلَّ» به معنای امضاء و تنفیذ و «حرّم» به معنای ابطال و عدم تنفیذ است. وقتی شارع می‌فرماید: ما «ربا» را تنفیذ نمی‌کنیم معنایش این است که «الرّبا لا یؤثّر فی الملکیهٔ، لا یؤثّر فی النقل و الانتقال» و این مطلب را همه فقهاء قبول دارند که شارع در معاملات ربوی اعتبار ملکیت نکرده است. ثانیاً: اعتبار ملکیت به این صورت، لغو محض است. چه معنا دارد که شارع در ربا اصل ملکیت را اعتبار کند ولی بگوید: «بر این ملکیت، اثری مترتب نیست»؟ اعتبار ملکیت بدون اثر، لغو محض است. بنابراین اختلاف بین شارع و عقلاء، پیرامون وجود و عدم دور می‌زند. عقلاء می‌گویند: «در ربا ملکیت هست» ولی شارع می‌گوید: «در ربا ملکیت نیست». نه اینکه اختلاف آنان بین صحّت و فساد باشد. ممکن است کسی بگوید: ملکیت بر دو قسم است: ملکیت مستقره و ملکیت

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۲۱

متزلزله. ملکیت مستقره عبارت از ملکیتی است که توقف بر چیزی ندارد و چیزی نمی‌تواند آن ملکیت را به هم بزند. ملکیت متزلزله عبارت از ملکیتی است که به‌واسطه خیار و حق فسخِ طرف مقابل، در آن تزلزل به وجود آمده است. آیا مسأله تزلزل و استقرار می‌تواند ملکیت را وارد وادی صحت و فساد کند یعنی گفته شود: ملکیت مستقرّه، صحیح است و ملکیت متزلزله، فاسد است؟ در

پاسخ می گوییم: اگرچه ما دو نوع ملکیت داریم: مستقرّه و متزلزله. ولی دو نوع بودن ملکیت- از نظر تزلزل و استقرار- باعث نمی‌شود که ملکیتْ دو حالت صحت و فساد را پیدا کند. در باب نکاح نیز همین‌طور است. زوجیّت صحیحه یا زوجیّت فاسده در ارتباط با مسبّب تصوّر نمی‌شود. عقلاء و شارع، یا زوجیّت را اعتبار می کنند و یا اعتبار نمی کنند و بین عقلاء و شارع در باب زوجیّت هم- مثل بیع- اختلاف وجود دارد. خصوصیاتی را شارع در باب زوجیّت اعتبار کرده که عقلاء اعتبار نمی کنند ولی این بدان معنا نیست که زوجیّت نزد عقلاء- در جایی که شارع اعتبار نمی کند- زوجیّت صحیحه باشد ولی نزد شارع، زوجیّت فاسده باشد. زوجیّت، یا تحقّق دارد و یا ندارد. در نتیجه اگر ما در معاملات، مسبّبات را درنظر بگیریم، نمی‌توانیم آن معامله را متّصف به وصف صحّت یا فساد بدانیم. ولی اگر اسباب- یعنی عقدی که مؤثر در این اعتبار است- را درنظر بگیریم می‌توانیم در آن، حالت صحت و فساد را تصور کنیم. زیرا آن عقد- به‌لحاظ ترکیبش- گاهی همه اجزاء و شرایطش موجود است، در این صورت، صحیح خواهد بود و گاهی از ناحیه اجزاء و شرایط دارای اختلال است که در این صورت، فاسد خواهد بود. در نتیجه به فرموده مرحوم آخوند، در صورتی می‌توانیم بحث صحیح و اعم را در معاملات پیاده کنیم که الفاظ معاملات برای اسباب وضع شده باشند آن‌وقت می‌توان بحث کرد که آیا موضوع له لفظ بیع، عبارت از عقد صحیح است یا موضوع له آن اعم

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۲۲

است و شامل فاسد هم می‌شود؟ و می‌توان بحث کرد که اگر عقدی فاقد بعضی از اجزاء و شرایط شد و عنوان فاسد بر آن انطباق پیدا کرد آیا آن‌هم داخل در موضوع له لفظ بیع است؟

[دو نظریه در این باب

۱- نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: ما همان‌طور که در باب عبادات، قائل به وضع برای صحیح بودیم در باب معاملات نیز همین عقیده را داریم. به نظر ما بیع برای عقد صحیح مؤثر در ملکیت و نکاح برای عقد صحیح مؤثر در زوجیّت وضع شده است و ...

و اگر به جهت فقدان بعضی از اجزاء و شرایط، نتوانست چنین تأثیری را داشته باشد، حقیقتاً بیع و نکاح نخواهد بود. ولی تفاوتی بین باب عبادات و باب معاملات وجود دارد و آن این است که معانی الفاظ عبادات- خواه مستحدثه باشد یا در شرایع گذشته هم وجود داشته باشد- مربوط به شارع است و عقلاء- بما هم عقلاء- در باب عبادات، سهمی ندارند. عقلاء، نماز و روزه را درک نمی کنند، این‌ها مسائلی است که مربوط به خداوند و شارع مقدس اسلام است، لذا در باب عبادات ما نمی‌توانیم دو نوع صحیح فرض کنیم و بگوییم: نماز صحیح نزد عقلاء و نماز صحیح نزد شارع. بلکه نماز صحیح، یعنی آنچه نزد شارع، صحیح است و نماز باطل، یعنی آنچه نزد شارع، باطل است. و نمی‌توان گفت: فلان نماز نزد عقلاء صحیح و نزد شارع، باطل است. امّا در باب معاملات این گونه نیست زیرا معاملات، بین عقلاء رایج است و این اختصاص به محیط ادیان ندارد، بلکه کسانی که به هیچ مسلک و مذهبی معتقد نیستند و حتی گاهی خدا را هم قائل نیستند، در بین خودشان، اجاره و بیع و نکاح وجود دارد، زیرا این‌ها از امور ضروری در ارتباط با حیات انسانهاست، لذا در باب معاملات، ما دو نوع صحیح و دو نوع فاسد داریم. گاهی بیع، نزد عقلاء صحیح و نزد شارع هم صحیح است و گاهی بین آنان تفکیک حاصل می‌شود. مثلًا در بیع غرری ممکن است

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۲۳

عقلاء آن را باطل ندانند ولی در محیط شرع به لحاظ «نهی النبی صلی الله علیه و آله عن بیع الغرر»،[۱۳۲] بیع غرری باطل است.

حال با توجه به این که معاملات- وقتی به معنای اسباب باشند- در نزاع صحیح و اعم داخلند و از طرفی ما در ارتباط با معاملات دو نوع صحیح و دو نوع فاسد داریم.

صحیح و فاسد نزد عقلاء و صحیح و فاسد نزد شارع. نزاع بین صحیحی و اعمّی را چگونه حل کنیم؟ یعنی اگر گفتیم: بیع برای خصوص صحیح وضع شده است آیا کدام‌یک از آن دو صحیح مقصود است؟ صحیح عقلائی یا صحیح شرعی؟ مرحوم آخوند، راه‌حلّی برای این اشکال بیان کرده و فرموده است: بین شارع و عقلاء در معنای بیع اختلافی وجود ندارد. هم شارع و هم عقلاء، بیع را به معنای بیع صحیح می‌دانند. یعنی اگر عقلاء کتاب لغتی داشته باشند وقتی به ماده بیع می‌رسند آن را به معنای «عقد مؤثر در ملکیت» معنا می‌کنند. اگر شارع هم کتاب لغت داشته باشد وقتی به ماده بیع می‌رسد بیع را به همان صورت معنا می‌کند. اختلاف میان شارع و عقلاء در مورد محقّقات و مصادیق است. عقلاء می‌گویند:

«بیع ربوی از افراد و مصادیق بیع صحیح است»، ولی شارع، عقلاء را تخطئه می‌کند و می‌گوید: «بیع ربوی از افراد و مصادیق بیع صحیح نیست». بنابراین در اصل معنای بیع، هیچ‌گونه اختلافی نیست و اختلافی که میان شارع و عقلاء وجود دارد، لطمه‌ای به‌معنای موضوع له نمی‌زند و ارتباطی به‌معنای حقیقی بیع و نکاح ندارد.[۱۳۳] اشکال امام خمینی «دام ظلّه» بر مرحوم آخوند: شما که عنوان صحیح را در موضوع له بیع وارد می‌دانید آیا نحوه دخالتش به چه کیفیتی است؟ آیا صحیح به حمل اوّلی را داخل در موضوع له می‌دانید یا صحیح به حمل شایع صناعی را؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۲۴

صحیح به حمل اوّلی یعنی همین مفهوم صحیح و همین معنا به عنوان کلّی، یعنی در حقیقت، شما در معنای بیع، یک صفت و موصوف را آورده و می‌گویید: «البیع هو العقد الصحیح». «العقد»، یک عنوان کلّی و یک معنای کلّی است. «الصحیح» هم- که به عنوان وصف آورده‌اید- کلّی است همان‌طور که اگر شما بگویید: «الإنسان العالم»، «انسان»، کلیت دارد و عالم هم یک مفهوم کلّی است ولی این مفهوم کلّی وقتی برای «انسان» به عنوان صفت واقع می‌شود، انسان‌های غیر عالم را خارج می‌کند.

در مورد بیع نیز همین‌طور است. وقتی می‌گویید: «البیع هو العقد الصحیح»، «عقد»، یک معنای مطلق و کلّی است و معنای کلّی وقتی توصیف شد به وصف صحیح، به حمل اوّلی ذاتی، هر دو کلّی هستند، هم «عقد» کلّی است و هم «صحیح» کلّی است، این توصیف «العقد» به «الصحیح» نتیجه‌اش این است که افراد عقد فاسد از این عنوان خارج می‌شوند. حضرت امام خمینی «دام ظلّه» به مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر شما بخواهید «صحیح به حمل اوّلی» را داخل در موضوع له بدانید، کلام شما درست نیست زیرا وجدان و تبادر بر خلاف آن است، چون ما وقتی کلمه «بیع» را می‌شنویم با شنیدن لفظ «بیع» مفهوم «صحیح» به ذهنمان نمی‌آید و اگر «صحیح» به حمل اوّلی ذاتی در معنای بیع دخالت داشته باشد، باید همان‌طور که با شنیدن لفظ «بیع»، عنوان «عقد» در ذهن ما می‌آید، وصف «صحیح» هم- به عنوان کلّی‌اش- در ذهن ما بیاید، یعنی این «العقد الصحیح» مثل «الحیوان الناطق» در معنای «انسان» باشد که همان‌طور که از شنیدن لفظ «انسان» به «حیوان» و به «ناطق» منتقل می‌شویم اینجا نیز با شنیدن لفظ «بیع» هم به «عقد» و هم به مفهوم «صحیح» انتقال پیدا کنیم درحالی‌که ما در خارج می‌بینیم با شنیدن لفظ «بیع»، مفهوم «صحیح» به ذهن ما نمی‌آید، و این کاشف از این است که مفهوم «صحیح» در معنای «بیع» دخالت ندارد. اما اگر بخواهید «صحیح به حمل شایع صناعی» را داخل در موضوع له بدانید، در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۲۵

این صورت، مسئله، مربوط به عالم وجود و مربوط به مصادیق و افراد خواهد شد. شما می‌گویید: حمل در «زید إنسان» حمل شایع صناعی است، می‌گوییم: چرا؟ می‌گویید:

زیرا «انسان» با «زید» در وجود خارجی، اتحاد پیدا کرده‌اند، این‌طور نیست که «زید»، یک وجود و «انسان» یک وجود دیگر داشته

باشـد بلکه «انسان» در خارج، همان «زید» است. پس حمل شایع صـناعی حتماً در محدوده خارج و در محدوده افراد و خصوصـیات فردیه است به خلاف حمل اوّلی که در آن کاری به وجود خارجی نداریم و اگر فرض کنیم «انسان» در خارج وجود نداشت باز هم «الإنسـان حیوان نـاطق» به قوت خود باقی بود. در نتیجه اگر حمل را حمل شایع صـناعی بـدانیم بایـد بگوییم: «بیع، عبارت از عقـدی است که آن عقـد، کلّی است ولی دارای یک قید است و آن قید عبارت از خصوصـیات و افراد خارجیه است». روشن است که اگر یک کلّی، مقیّـد به خصوصـیات خارجیه شد عالم مفهومیت را کنار گذاشـته و کلیتش از بین خواهد رفت. کلّیت در حالی است که وجود خارجی در کار نباشد. به عبارت دیگر: اگر مرحوم آخوند بخواهد از «صـحیح»، «صـحیح به حمل شایع صناعی» را اراده کند باید بگوید: «بیع، عقدی است که در خارج به‌طور صحیح واقع می‌شود» و معلوم است که چنین عقدی کلّی نیست.

زیرا وقوع در خارج، با کلیّت منافات دارد. ممکن است کسـی بگوید: مگر این چه اشکال دارد؟ جواب این است که مرحوم آخوند در باب عبادات تصـریح کرد که عبادات، دارای وضع عام و موضوع له عام هسـتند. آیا ایشان می‌خواهد بگوید: بین «صلاهٔ» و «بیع»، فرق وجود دارد؟ «صـلاهٔ» دارای وضع عام و موضوع له عام است ولی به باب «بیع» که می‌رسد می گوید: خصوصیتی در معنای «بیع» اخـذ شـده که آن خصوصـیت، با افراد و مصادیق، تحقّق پیـدا می کند در نتیجه «بیع» دارای وضع عام و موضوع له خاص است، زیرا موضوع له آن، بیع صحیح خارجی است؟ آیا مرحوم آخوند،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۲۶

یـک چنین فرقی را بین بـاب «صـلاهٔ» و باب «بیع» قائل است؟[۱۳۴] و نکته‌ای را در اینجـا خودمـان اضافه می‌کنیم که در باب وضـع حروف، مشـهور می گفتند: حروف دارای وضع عام و موضوع له خاص است ولی مرحوم آخوند در مقابل مشـهور ایستادگی کرد و فرمود: حروف دارای وضع عام و موضوع له عام می‌باشـند. آیا کسی که موضوع له حروف را عام می‌داند می‌تواند به خودش اجازه دهد که در باب بیع و نکاح و امثال این‌ها موضوع له را خاص بداند؟

۲- نظریه امام خمینی «دام ظلّه»

اشاره

امام خمینی «دام ظلّه» پس از ردّ کلام مرحوم آخونـد، می‌فرماید: راه حل این است که نه مسـئله حمل اوّلی را مطرح کنیم و نه حمل شایع صـناعی را، بلکه ماهیت بیع را به‌صورت یک قضـیه تعلیقیه بیان کنیم، به این نحو که بگوییم: «البیع هو العقد الذی إذا وُجد فی الخارج یکون صـحیحاً» این تعبیر، نه عنوان حمل اوّلی دارد و نه عنوان حمل شایع صـناعی، زیرا در حمل شایع صـناعی، مسأله تعلیق نیست بلکه مسـئله اتّحـاد وجودی و تنجّز اتحاد وجودی است. معنای عبارت این است: «بیع»، ماهیتی است که وقتی در خارج، وجود پیدا کرد، متّصف به «صـحیح» می‌شود، یعنی جمله «إذا وجد فی الخارج یکون صحیحاً» به عنوان قید برای عقد است. آن‌وقت، نفس این عنوان (العقـد الـذی إذا وجد فی الخارج یکون صـحیحاً)، عنوان کلّی است ولی در عین این که کلّی است فقط بر افراد صـحیح، انطباق پیـدا می کنـد زیرا مسـئله را به‌صورت تعلیق مطرح کردیم که «إذا وجـد فی الخارج یکون صـحیحاً». ایشان می‌فرماید: مرحوم آخوند، راهی ندارد جز این که مسئله را به این صورت مطرح کند و بیع را این گونه معنا کند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۲۷

امام خمینی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: اگر مرحوم آخوند، بیع را این گونه که ما معنا کردیم معنا کند اشکال دیگری به ایشان وارد

می‌شود، زیرا مرحوم آخونـد در سـخن اخیرشـان فرمود: «بین عقلاء و شـارع، در معنای بیع، اختلافی وجود نـدارد بلکه اختلاف در ارتباط با افراد و مصادیق است». امام خمینی «دام ظلّه» می‌فرماید: راهی که ما گفتیم، این حرف مرحوم آخوند را باطل می‌کند، زیرا وقتی مـا مسئله «إذا وجـد فی الخـارج یکون صـحیحاً» را به عنوان قیـد برای مـاهیت ذکر کردیم، همان‌جا در معنای بیع بین عقلاء و شارع اختلاف است، زیرا از شارع می‌پرسیم: «شـما بیع را چگونه معنا می‌کنیـد»؟ می‌فرمایـد: «بیع، عبارت از عقدی است که اگر در خارج وجود پیدا کرد متّصف به صحت می‌شود». روشن است که وقتی شارع مسئله «اتصاف به صحت» را مطرح می‌کند «اتصاف به صحت نزد خودش» را درنظر دارد، در نتیجه مسئله «بیع ربوی» از معنای بیع خارج می‌شود از نفس همان ماهیتی که «إذا وجدت فی الخارج کانت صـحیحهٔ» خارج می‌شود. به عبارت روشن‌تر: آیا شارع، وقتی که بیع را به «الماهیـهٔ التی إذا وجـدت فی الخارج کانت صحیحهٔ» معنا می‌کنـد، این معنا، بیع ربوی را می‌گیرد و بعد شارع به عنوان استثناء آن را خارج می‌کند یا این که معنای شارع برای بیع، از ابتـدای امر شامـل بیع ربوی نمی‌شود؟ بـدیهی است که معنـای شـارع برای بیع، از همان اوّل، بیع ربوی را شامل نمی‌شود زیرا شارع می‌گویـد: «البیع هو الماهیهٔ التی إذا وجدت فی الخارج کانت صـحیحهٔ» و این «صـحیحهٔ» که می‌گوید، «صـحیحهٔ» به‌نظر شارع است. پس نفس همین تعبیر شامل بیع ربوی نمی‌شود. ولی عقلاء که بیع را معنا می‌کنند می‌گویند:

«البیع هو الماهیـهٔ التی إذا وجـدت فی الخـارج کانت صـحیحهٔ» مرادشان «صـحیحهٔ عنـد العقلاء» می‌باشـد و معنایی که آنان برای بیع می‌کننـد شامل بیع ربوی هم می‌شود. پس درست نیست که ما بگوییم: شارع و عقلاء در معنای بیع اختلافی ندارنـد و اختلاف آنان در مصـادیق است. خیر این گـونه نیست، اختلاـف میـان عقلاـء و شـارع، ریشه در معنـای بیع دارد. در نـتیجه، امـام خمینی «دام ظلّه» می‌فرماید: اگر مرحوم آخوند، راه حلّ ما را

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۲۸

بپـذیرد- که چـاره‌ای هم جز آن نـدارد- فرمایش اخیر ایشان از بین خواهـد رفت و اختلاف میان عقلاء و شارع، در ارتباط با معنای بیع خواهد شد نه در ارتباط با مصادیق.[۱۳۵]

بررسی کلام امام خمینی «دام ظلّه»

در دوره قبل، اشـکال ایشان بر مرحوم آخوند را پذیرفتیم ولی اکنون به‌نظر می‌رسد این اشـکال بر مرحوم آخوند وارد نیست و کلام امام خمینی «دام ظلّه» دارای اشـکال است. امام خمینی «دام ظلّه» فرمود: «اگر صحیح به حمل اوّلی در معنای بیع دخالت داشته باشد، درست است که معنـای بیـع، کلّی می‌شـود و وضـع عـام و موضـوع له عـام می‌شود ولی اشـکال این است که مـا وقـتی کلمه «بیع» و «اجاره» و ... را می‌شنویم، عنوان «صحیح» و مفهوم آن به ذهن ما نمی‌آید». به‌نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست زیرا مرحوم آخوند نمی‌خواهد بگوید:

«مفهوم «صـحیح» به عنوان حمـل اوّلی در معنای بیع دخالت دارد»، زیرا اگر ما بخواهیم مطلب را روی مفهوم «صـحیح» پیاده کنیم و بگوییم: «البیع هو العقد الصحیح»، اجاره را چگونه معنا کنیم؟ باید بگوییم: «الإجارهٔ هو العقد الصحیح» و «النکاح هو العقد الصحیح» پس آیـا فرقی میان اجاره و بیع و نکاح وجود دارد؟ خیر، فرق میان این‌ها نیست. مرحوم آخونـد ممکن است بگویـد: عنوان صـحیح مثـل عنوان جنس است و این جنس، انواعی دارد که یک نوع آن بیع صـحیح است و معنای بیع صـحیح این است: «العقـد المؤثر فی ملکیّهٔ العین»، در این صورت، معنای بیع، کلّی خواهد بود در نتیجه عنوان وضع عام و موضوع له عام محفوظ خواهد ماند و اشـکال امام خمینی «دام ظلّه» دفع خواهد شد، زیرا اشکال امام خمینی این بود که با شنیدن کلمه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۲۹

بیع، مفهوم صحیح، در ذهن ما نمی‌آید. واقعاً هم همین‌طور است زیرا بیع را به «العقد المؤثر فی ملکیة العین» معنا کردیم و این یک معنای کلّی است که با شنیدن لفظ بیع، در ذهن ما می‌آید. در اجاره نیز همین‌طور است اجاره یعنی «العقد المؤثر فی ملکیة المنفعة» و این یک معنای کلّی است و نوع برای صحیح هم هست. درحقیقت، مصداق برای صحیح است ولی نه مصداق به معنای وجود خارجی، مثل انسان در ارتباط با حیوان یا انسان در ارتباط با جسم و جسم نامی است. انسان، کلّی است، حیوان هم کلّی است ولی انسان، بخشی از دایره کلّی حیوان است. ما اگر اجاره را به‌معنای «العقد المؤثر فی ملکیة المنفعة» دانستیم، کدام یک از اشکالاتی که به مرحوم آخوند وارد شد، متوجه این کلام می‌شود؟ در اینجا، هم عنوان وضع عام و موضوع له عام وجود دارد و هم وقتی کلمه اجاره را می‌شنویم عنوان کلّی «العقد المؤثر فی ملکیة المنفعة» به ذهن ما می‌آید. گویا امام خمینی «دام ظلّه» در ذهن مبارکشان این بوده که قائلین به صحیح، روی نفس کلمه صحیح تکیه دارند لذا ایشان مسئله را مردّد می‌کند بین این که آیا صحیح به حمل اوّلی ذاتی مقصود است یا صحیح به حمل شایع صناعی؟ درحالی‌که اینان روی نفس عنوان صحیح تکیه ندارند ولی درعین‌حال می‌گویند: «بیع عبارت از آن عقد مؤثر در ملکیت است» و اگر عقدی فاسد شد و مؤثر در ملکیت نبود، به‌نظر مرحوم آخوند، بیع نخواهد بود. این معنا علاوه بر این که در کلام خود مرحوم آخوند دارای مؤیّد است، دو اشکال ذکرشده نیز به آن وارد نخواهد بود. امّا مؤید آن این است که مرحوم آخوند وقتی مقدمه اختلاف عقلاء و شرع را ذکر می‌کند، می‌فرماید: چه مانعی دارد که بگوییم: عقلاء و شارع می‌گویند: «العقد المؤثر لأثر کذا» و هیچ کلمه «صحیح» را مطرح نمی‌کند نه به عنوان حمل اوّلی و نه به عنوان حمل شایع صناعی. و نیز دو اشکال مطرح شده، به این معنا وارد نخواهد بود زیرا:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۳۰

اوّلًا: ما بیع را به «العقد المؤثر فی ملکیة العین» معنا کردیم و این یک معنای کلّی است که در آن اشاره‌ای به خصوصیات و افراد نشده است. همان‌طور که عنوان «العقد» یک عنوان کلّی است، عنوان «المؤثر فی ملکیة العین» نیز عنوان کلّی است ولی دایره عقد را مضیّق می‌کند، مثل «الإنسان العالم» که در آن، توصیف، عنوان را از کلّیت خارج نمی‌کند بلکه دایره کلّی را مضیّق و محدود می‌کند. لذا عنوان وضع عام موضوع له عام در ما نحن فیه سر جای خود محفوظ است و دیگر تغییری بین باب معاملات و عبادات به‌وجود نمی‌آید و همان‌طور که صلاة، یک معنای کلّی دارد، بیع و اجاره و نکاح نیز دارای معنای کلّی می‌باشند. ثانیاً: با این معنا، اختلافی که میان شارع و عقلاء وجود دارد، اختلاف در مصادیق خواهد بود، همان‌طور که مرحوم آخوند فرمود، زیرا در این صورت، شارع و عقلاء در معنای کلّی بیع اتفاق نظر دارند و هر دو، بیع را به «العقد المؤثر فی ملکیة العین» معنا می‌کنند ولی در مقام تطبیق و مقام توجه به مصادیق، بین شارع و عقلاء اختلاف است. شارع، عقد ربوی را مؤثر در ملکیت نمی‌داند ولی عقلاء آن را- مانند سایر مصادیق بیع- مؤثر در ملکیت می‌دانند. در نتیجه، اشکال امام خمینی «دام ظلّه» بر مرحوم آخوند وارد نخواهد بود.

تحقیق در ارتباط با موضوع له الفاظ معاملات

همان گونه که در بحث‌های گذشته مطرح شد نظر مرحوم آخوند این است که بین باب معاملات و عبادات فرقی وجود ندارد و همان‌طور که موضوع له در عبادات، خصوص صحیح است در معاملات نیز به‌همین‌صورت است. بیع، برای معنای صحیح وضع شده است یعنی برای سببی که واقعاً در ملکیت مبیع تأثیر کند و به عبارت دیگر: بیع، به معنای سببی است که در ترتّب مسبّب مؤثر باشد. امّا اگر بیعی و سببی به‌صورت فاسد واقع شود، این حقیقتاً بیع نخواهد بود، اگرچه مجازاً به آن بیع

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۳۱

گفته می‌شود. این مسئله- که آیا موضوع له الفاظ معاملات چیست؟- نیاز به تحقیق دارد. ما مسئله را به‌صورت تردید مطرح کردیم

و گفتیم: اگر الفاظ معاملات، برای مسبّبات وضع شده باشند دیگر جای نزاع صحیح و اعمّ نیست زیرا مسبّبات، صحیح و فاسد ندارند، مسبّبات، امرشان دایر بین وجود و عدم است و این‌طور نیست که در حالت وجود، گاهی به‌صورت صحیح و گاهی به‌صورت فاسد واقع شوند. و اگر الفاظ معاملات، برای اسباب وضع شده باشند در این صورت نزاع صحیح و اعم جریان دارد و ما باید در ابتدای بحث، همین مسئله را روشن کنیم. مرحوم شیخ انصاری در اوّل کتاب بیع فرموده است: آنچه متبادر از معنای لفظ «بیع» و موافق با لغت است این است که «بیع»، از مقوله لفظ نیست بلکه از مقوله معناست.[۱۳۶] به‌عبارت روشن‌تر: اگر ما بگوییم: «بیع» برای اسباب وضع شده است، «بیع»، از مقوله لفظ خواهد شد زیرا سبب مهمّ، همان ایجاب و قبول است، اگرچه معاطات هم جانشین ایجاب و قبول است ولی اساس کار روی همان ایجاب و قبول است که ما از آن به «عقد» تعبیر می‌کنیم. «عقد» از مقوله لفظ است. «عقد» عبارت از لفظ «بعت» و لفظ «اشتریت» است. لذا اگر بیع برای سبب وضع شده باشد باید ما بیع را در رابطه با الفاظ بررسی کنیم. همان‌طور که کلمه «ایجاب» و «قبول» و «عقد» از مقوله لفظ می‌باشند باید «بیع» را هم در ردیف آنها از مقوله لفظ بدانیم. درحالی‌که وقتی انسان کلمه «بیع» را می‌شنود، لفظی به ذهن او نمی‌آید بلکه امری از مقوله معنا به ذهن انسان تبادر می‌کند. حقّ، همین چیزی است که شیخ انصاری رحمه الله بیان کرده است که متبادر از «بیع»، امری از مقوله معناست. همان‌طور که متبادر از کلمه «انسان» یک ماهیت و یک

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۳۲

معناست. و همان‌طور که در باب عبادات این گونه است. آیا کسی می‌تواند توهّم کند که معنای «صلاة» از مقوله لفظ باشد؟ خیر، صلاة، لفظی است که حاکی از چیزی است که آن چیز از مقوله معناست. علاوه بر تبادر، لغت نیز این گونه معنا کرده است. مرحوم شیخ انصاری از فیّومی در کتاب مصباح المنیر نقل می‌کند که ایشان «بیع» را به «عقد» معنا نمی‌کند و نمی‌گوید: «البیع هو لفظ»، بلکه می‌گوید: «البیع مبادلهٔ مال بمال»[۱۳۷] تبادل مالی به مال دیگر، جانشین کردن مالی را به مال دیگر. این مبادله، یک امر معنوی است اگرچه سبب آن، لفظ باشد ولی لفظ، به عنوان سبب مطرح است و بیع، عبارت از لفظ نیست، عبارت از سبب نیست، بلکه، بیع، عبارت از مسبّب است که در مصباح المنیر به «مبادلهٔ مالٍ بمالٍ» تعبیر شده است و اگر می‌خواستند «بیع» را به عنوان لفظ مطرح کنند باید می‌گفتند: «البیع هو قول بعت و اشتریت» یا بگویند: «البیع هو عقد کذائی» که خود کلمه «عقد»، دلالت بر امری می‌کند که از مقوله لفظ است، ولی مصباح المنیر عبارتی را گفته که عبارت اخری از نقل و انتقال و تملیک و تملّک- که از مقوله معنا هستند- می‌باشد. لذا در این مرحله از بحث، ظاهر این است که عناوین و الفاظ معاملات، ربطی به اسباب ندارد بلکه برای مسبّبات وضع شده و اگر برای مسبّبات وضع شده باشد، از نزاع صحیحی و اعمّی خارج خواهد بود، یعنی دیگر ما نمی‌توانیم بگوییم: «بیع صحیح و بیع فاسد» و اگر یک چنین تعبیری کردیم، مجازاً کلمه «بیع» را در مسبّب استعمال کرده‌ایم، سبب می‌تواند اتصاف به صحت و فساد پیدا کند. ولی مسبّب، امرش دایر بین وجود و عدم است. حال اگر از این مرحله تنزّل کردیم و معتقد شدیم که الفاظ معاملات برای اسباب وضع شده‌اند، برای چیزهایی که در آنها صحّت و فساد جریان دارد وضع شده‌اند آیا در اینجا همان نظر مرحوم آخوند را باید اختیار کنیم که بگوییم: بیع، برای سببِ صحیح،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۳۳

وضع شده است؟، همان گونه که ایشان در عبادات هم صحیحی شدند. خیر، ما نیز همان گونه که در عبادات اعمّی شدیم، اینجا نیز اعمّی می‌شویم، زیرا یکی از ادلّه‌ای که ما در عبادات ذکر کردیم کلّی بود و اختصاص به باب عبادات نداشت. خلاصه آن دلیل، این است که غرض واضع از وضع، عبارت از تفهیم و تفهّم با سهولت است، یعنی علت این که الفاظ را به عنوان حکایت از معانی مطرح کردند، این بود که ملاحظه کردند اگر بخواهند با اشاره و امثال آن، مقاصد را تفهیم و تفهّم کنند، با مشکلاتی مواجه می‌شوند، لذا برای این که انسان، زودتر بتواند مقاصد خود را تفهیم کند و مخاطب هم زودتر به مطالب انسان پی ببرد مسئله الفاظ

را مطرح کرده و آنها را به عنوان دالّ بر معانی و حاکی از معانی قرار دادند اگرچه بین الفاظ و معانی، تباین وجود داشت. حال در ارتباط با مرکّبات، خصوصیتی مطرح است که- با توجه به غرض از وضع- ما را هدایت می‌کند به این که بگوییم: وضع، برای اعم از صحیح و فاسد است و آن خصوصیت این است که یک امر مرکّب ذات الأجزاء- مخصوصاً اگر شرایطی هم در کنار این اجزاء مطرح باشد- این‌طور نیست که در خارج، همیشه واجد اجزاء و شرایط باشد بلکه چه‌بسا در اکثر موارد وقوعش در خارج، به‌صورت ناقص تحقّق پیدا می‌کند، زیرا تا وقتی همه اجزاء و شرایط نباشند این مرکب تحقّق پیدا نمی‌کند. زمانی که واضع در مقابل یک چنین مرکّبی قرار می‌گیرد و می‌خواهد لفظی را برای آن وضع کند و هدفش از وضع، سهولت تفهیم و تفهّم است و ازطرفی به این معنا توجّه دارد که نیاز استعمالی در موارد ناقص- به خاطر فقدان جزء یا شرط، چه به‌صورت عمدی و چه به‌صورت سهوی- بیشتر از موارد کامل است و اگر لفظ را برای خصوص واجد جمیع اجزاء و شرایط وضع کند نیاز استعمالی نسبت به موارد زیادی که خللی در مرکب پیدا شده، بدون پاسخ می‌ماند. به‌عبارت دیگر: مخترعی اتومبیلی را اختراع می‌کند، اتومبیل، یک مجموعه مرکّب است که دارای صدها جزء است و شرایط خاصی هم دارد که هر جزئی با خصوصیتی باید همراه باشد. حال می‌خواهد برای این مجموعه مرکّب، نام‌گذاری کند، اگر بگوید:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۳۴

من کلمه اتومبیل را برای این مجموعه‌ای که دارای تمام اجزاء و شرایط معتبر در آن باشد- و حتّی یک جزء یا یک شرط کمبود نداشته باشد- وضع کردم. از ایشان سؤال می‌شود: اگر این اتومبیل واجد همه اجزاء و شرایط حرکت کرد و پس از مقداری حرکت یکی از اجزاء آن از بین رفت یا فلان شرط آن منتفی شد، این شخص نیاز استعمالی دارد که لفظی را در این مورد به کار ببرد و این نیاز استعمالی، مواردش خیلی زیاد است، اگر هدف شما سهولت تفهیم و تفهّم است، دیگر چه معنا دارد که اتومبیل را برای خصوص آن واجد جمیع اجزاء و شرایط وضع کنید؟ پس نیازهای استعمالی در مورد فقدان جزء یا فقدان شرط، چگونه باید جواب داده شود؟ آیا آنجا تفهیم و تفهّم به سهولت مطرح نیست؟ آیا آنجا غرض از وضع نمی‌تواند پیاده شود؟ یا این که همان‌طوری که غرض از وضع اقتضا کرده که برای این اختراع، نامی به عنوان اتومبیل گذاشته شود، همان‌طور غرض از وضع اقتضا کرده که در موارد کمبود بعضی از اجزاء و شرایط هم همین لفظ به کار رود تا تفهیم و تفهّم با سهولت انجام گیرد. در باب عبادات گفتیم: عبادات، این گونه نیست که همیشه واجد جمیع اجزاء و شرایط باشند. اگر هم واقع شود نسبت به شخص عالم ملتفت متوجه واقع می‌شود ولی در بسیاری از موارد، انسان، عالم نیست و ملتفت نیست و چه‌بسا یک جزء یا شرطی را فراموش می‌کند. اینجا نیاز استعمالی دارد باید بگوید: این نمازی که من خواندم و مثلًا سوره را فراموش کردم اینجا چه عنوانی به این عملم بدهم آیا «صلاة» را مجازاً استعمال کند؟ چرا مجازاً استعمال کند؟ مگر اصل وضع «صلاة» برای این مرکب، به‌منظور تفهیم و تفهّم به سهولت نبود؟ همین هدف، اقتضا می‌کند که کلمه «صلاة» برای معنای اعمّ وضع شود تا گاهی اوقات صحیحاً واقع شود و گاهی اوقات فاسداً و در هر دو کلمه «صلاة» به کار رود، و آن شخص عامی که بعضی از اجزاء را فراموش کرده، بگوید: «من نماز خواندم ولی سوره را فراموش کردم» و موارد زیادی که این مشکلات پیش می‌آید. لذا با توجه به غرض از وضع و جنبه عقلائی مسئله، ما باید بگوییم: لفظ «صلاة» مثل همین الفاظ متداوله در این مخترعات و مرکبات، برای اعم وضع شده

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۳۵

است. آیا کسی می‌تواند در مورد مخترعات بگوید: اتومبیلی که ده جزئش را از دست داده، عنوان اتومبیل عوض شده و اگر به آن اطلاق شود مجاز است؟ اگر کسی چنین تعبیر کند چه‌بسا مورد تمسخر واقع شود. مسأله وضع، یک مسأله عقلائی است، همان‌طور که عقلاء در مورد اختراعات خود این گونه برخورد می‌کنند در مورد عبادات و معاملات نیز به‌همین‌صورت است. اگر بیع، برای اسباب وضع شده باشد، اسبابْ مرکّبند، دارای اجزائند و در کنار این اجزاء، شرایطی وجود دارد، ایجاب باید مقدّم بر قبول باشد،

مثلًا به لفظ عربی باشد، و- برفرض- به‌صورت ماضی باشد و سایر شرایطی که معتبر است. وقتی می‌خواهند لفظ «بیع» را برای یک چنین مرکّبی وضع کنند، غرض و هدف وضع اقتضاء می‌کند که در مقام وضع، بیع را برای سبب واجد همه اجزاء و شرایط وضع نکنند بلکه همان‌طور که سبب واجد جمیع شرایط، حقیقتاً بیع است، سببی هم که کمبودی دارد، حقیقتاً بیع است. لذا این دلیل که در باب عبادات اقامه شد و اقتضا کرد ما آنجا قول به اعمّ را اختیار کنیم، همان دلیل در اینجا همین اقتضا را دارد و حکم می‌کند به این که اگر لفظ «بیع» برای اسباب وضع شده باشد باید برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده باشد. اشکال مهم‌ترین چیزی که در مقابل حرف ما مطرح کرده‌اند که درحقیقت به عنوان تأییدی از حرف مرحوم آخوند می‌شود این است که گفته‌اند: در کتاب اقرار، اگر مثلًا زید نزد حاکم اقرار کرد که خانه‌اش را به عَمرو فروخته است، آیا حاکم از او توضیح می‌خواهد؟ آیا حاکم می‌گوید: شما به یک معنای اعمّ اقرار کردید زیرا «بیع»- به‌صورت حقیقی- هم در صحیح استعمال می‌شود و هم در فاسد و شما توضیح دهید که آیا خانه خود را به بیع صحیح منتقل کردید یا به بیع فاسد؟ اگر «بیع» برای اعمّ وضع شده باشد باید حاکم از اقرارکننده توضیح بخواهد در حالی که فقهاء می‌گویند: حاکم شرع، توضیح نمی‌خواهد و به مجرّد اقرار، حکم می‌کند که زید باید خانه را به عَمرو تحویل دهد و خانه ملک عَمرو است. آیا این مطلب، دلیل بر این نیست که «بیع» برای صحیح وضع

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۳۶

شده است؟ این مهم‌ترین چیزی است که مثل مرحوم آخوند می‌توانند به آن تمسک کنند. جواب: این حرفها منافاتی با قول اعمّی ندارد. برای روشن شدن مطلب، ابتدا باید به مقدّمه زیر توجّه شود: اعمّی که قائل به اعمّ است و می‌گوید «بیع» برای اعمّ وضع شده است، معنایش این نیست که هرجا لفظ «بیع» استعمال می‌شود همان معنای اعمّ اراده شده است، بلکه شاید «بیع» را استعمال کنند و خصوص صحیح را اراده کنند ولی به این صورت که آن معنای اعم را منطبق بر صحیح کنند، یعنی نظر متکلّم، خصوص بیع صحیح باشد ولی نه به‌صورتی که لفظ «بیع» را در خصوص صحیح استعمال کرده باشد، این مستلزم مجازیت است. بلکه «بیع» را در همان اعمّ استعمال کرده ولی قرینه‌ای اقامه کرده بر انطباق این معنای اعمّ بر خصوص بیع صحیح، همان گونه که اعمّی گاهی «بیع» را در اعمّ استعمال می‌کند ولی قرینه‌ای اقامه می‌کند بر انطباق این معنا بر خصوص بیع فاسد نه این که لفظ «بیع» را در خصوص فاسد استعمال کند زیرا این مستلزم مجازیت است. پس درحقیقت، اعمّی یک نوع استعمال و سه نوع اراده دارد: یک وقت کلمه «بیع» را می‌گوید و همان معنای اعمّ را اراده می‌کند. و گاهی کلمه «بیع» را می‌گوید و خصوص صحیح را اراده می‌کند، اما به کیفیت انطباق «بیع» بر خصوص صحیح. و گاهی کلمه «بیع» را می‌گوید و خصوص فاسد را اراده می‌کند، ولی به کیفیت انطباق «بیع» بر خصوص فاسد. وقتی این مقدّمه روشن شد، در باب اقرار نیز همین حرف را می‌زنیم و می‌گوییم: کسی که اقرار می‌کند به این که خانه‌اش را به عَمرو فروخته است، خصوصاً اگر اقرار نزد حاکم باشد، لفظ بیع را در معنای اعمّ استعمال کرده ولی قرینه‌ای اقامه کرده که این لفظ اعم، منطبق بر خصوص صحیح باشد و آن قرینه این است که اگر این اقرار بخواهد از لغو بودن خارج شود ظاهرش این است که می‌خواهد یک واقعیتی را بیان کند، یک امر منشأ اثر را بیان کند، در این صورت، کسی که نزد حاکم اقرار کند که خانه‌اش را به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۳۷

بیع فاسد به عَمرو فروخته است حاکم می‌گوید: مگر تو بیکاری که می‌آیی یک مسأله لغو و بی‌ارزش را مطرح می‌کنی؟ اقرار به این که خانه را به بیع فاسد فروخته‌ای منشأ اثر نیست. ظاهر اقرار این است که می‌خواهد موضوعِ منشأ اثری را بیان کند، و روشن است که موضوع منشأ اثر، بیع صحیح است و اگر اقرار به بیع صحیح باشد این اقراری است که در مورد آن گفته‌اند: «إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز».[۱۳۸]

ثمره بحث صحیح و اعمّ در باب معاملات

در بحث عبادات گفتیم: اگر کسی صحیحی شود، در موارد شک در جزئیت و شرطیت، نمی‌تواند به اطلاقات تمسک کند. اگر کسی شک کند که آیا سوره برای نماز، جزئیت دارد یا نه؟ نمی‌تواند برای نفی جزئیت آن به اطلاق (أقیموا الصلاة) تمسک کند، هرچند مقدمات حکمت هم تمام باشد زیرا با فرض اعتقاد به قول صحیحی، این شخص، شک دارد که آیا به نماز بدون سوره، عنوان «صلاة» اطلاق می‌شود یا نه؟ و تمسک به اطلاق در جایی امکان دارد که اصل عنوان مطلق آن محرز و مسلّم باشد.

در مسئله «أعتق رقبةً» دو نوع شک ممکن است پیش بیاید: یک وقت شک داریم که آیا قید ایمان، مدخلیت دارد یا نه؟ اینجا اگر مقدّمات حکمت وجود داشته باشد، جای تمسک به اطلاق است. و یک‌وقت در حرّ بودن و عبد بودن انسانی شک می کنیم و نمی‌دانیم که آیا حرّ است یا عبد. در این صورت نمی‌توانیم به اطلاق «أعتق رقبة» تمسک کنیم زیرا ما در مورد این شخص، عنوان مطلق را احراز نکرده‌ایم و تمسک به اطلاق در جایی است که عنوان مطلق را احراز کرده باشیم ولی در ارتباط با قیودش تردید داشته باشیم. بنابراین صحیحی در مورد شک در جزئیت و شرطیت نمی‌تواند به اطلاقات

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۳۸

تمسک کند ولی اعمّی می‌تواند چنین کاری را انجام دهد، زیرا اعمّی، عنوان «صلاة» را موضوع برای اعم می‌داند و برای او محرز است که «صلاة»، خواه سوره داشته باشد و خواه نداشته باشد، عنوان «صلاة» برآن منطبق است ولی حالا شک می کند که آیا سوره مدخلیت دارد یا نه؟ اینجا به اطلاق (أقیموا الصلاة) تمسک می کند و با این تمسک به اطلاق، جزئیتِ سوره، از بین می‌رود و این ثمره مهمی بود که بر بحث صحیح و اعم در عبادات مترتب بود. ولی آیا در باب معاملات چگونه است؟ در ابتدا ممکن است به ذهن انسان بیاید که فرقی بین باب عبادات و معاملات وجود ندارد و (أحلّ اللَّه البیع) مثل (أقیموا الصّلاة) است، لذا در باب معاملات هم اگر کسی در شرطیت چیزی نسبت به بیع شک کند، در صورتی که صحیحی باشد نمی‌تواند به اطلاق (أحلّ اللَّه البیع) تمسک کند و اگر اعمّی باشد می‌تواند تمسک کند.

لذا بر شهید اوّل رحمه الله به‌همین‌صورت اشکال کرده‌اند. شهید اوّل رحمه الله فرموده است: «ما معتقدیم الفاظ عبادات و معاملات برای خصوص صحیح وضع شده است ولی در مورد عبادات، مسئله «حجّ» را استثناء می‌کنیم و آن را موضوع برای اعمّ از صحیح و فاسد می‌دانیم». علت استثنای «حجّ» این است که ما در تمامی عبادات فاسد، هیچ عبادت فاسدی را پیدا نمی‌کنیم که با فرض فسادش، اتمام آن واجب باشد. اگر کسی در وسط «نماز» فهمید نمازش فاسد است، اتمام نماز برای او واجب نیست. همچنین است در مورد «روزه» ولی در باب «حجّ» این گونه نیست. اگر کسی در وسط «حجّ»، حجّش فاسد شد، حقّ ندارد «حجّ» را رها کند بلکه لازم است «حجّ» را به آخر برساند و در سال بعد، این «حجّ» را اعاده کند. لذا خصوصیتی که در باب حجّ است لزوم اتمام و وجوب اکمال آن است. شهید رحمه الله می‌فرماید: این خصوصیت، اقتضا کرده است که ما در باب «حجّ» قائل به وضع برای اعمّ شویم، لذا فاسدش هم مأمور به است ولی همه معاملات و سایر عبادات برای صحیح وضع شده‌اند.[۱۳۹]

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۳۹

به ایشان اشکال شده شما که در باب معاملات نیز- مانند عبادات- صحیحی هستید پس چرا در باب معاملات، به اطلاقات تمسک می کنید؟ چرا به اطلاق (أحلّ اللَّه البیع) و (أوفوا بالعقود) و (تجارة عن تراض) و اطلاق سایر ادلّه‌ای که در باب معاملات وارد شده تمسّک می کنید؟ در حالی که صحیحی نمی‌تواند به این اطلاقات تمسک کند همان گونه که در باب عبادات نمی‌توانست چنین تمسّکی داشته باشد. پس آنچه در ابتدای نظر به ذهن می‌آید اتّحاد مسأله عبادات و معاملات در ارتباط با ترتّب ثمره است در نتیجه صحیحی در هیچ‌کدام نمی‌تواند به اطلاقات تمسک کند و اعمّی می‌تواند. ولی آیا واقعیت مسئله به‌همین‌صورت است؟ واقعیت امر

این است که در باب معاملات، خصوصیتی وجود دارد که ما نمی‌توانیم ترتب ثمره را- به آن نحو که در عبادات گفتیم- مطرح کنیم، آن خصوصیت این است که در (أقیموا الصلاهٔ)، اگرچه «صلاهٔ»، موضوع است و متعلّق است ولی در عین حال، «صلاهٔ» یک موضوع عرفی نیست بلکه موضوعی شرعی است خواه قائل به حقیقت شرعیه باشیم یا قائل نباشیم. به‌هرحال، ما نمی‌توانیم «صلاهٔ» را به عنوان یک موضوع عقلائی و عرفی مطرح کنیم. «صلاهٔ» چیزی است که به شارع ربط دارد لذا به حسب اصطلاح، از «صلاهٔ» و امثال آن به «موضوعات مستنبطه» تعبیر می‌شود، یعنی موضوعاتی که خود مجتهد باید از ادلّه شرعیه، نفس موضوع را استنباط کند و به دست آورد که مثلًا «صلاهٔ» چیست؟ و چه خصوصیاتی در آن معتبر است. در نتیجه در مورد عبادات- به‌لحاظ این که ارتباط مستقیم با شارع دارد و عرف، دخالتی در این عناوین ندارد- بین صحیحی و اعمّی فرق به‌وجود می‌آید و ثمره نزاع روشن می‌شود. در مورد شک در جزئیت سوره، صحیحی نمی‌تواند به (أقیموا الصلاهٔ) تمسک کند ولی اعمّی می‌تواند. امّا در باب معاملات، مثل (أحلّ اللَّه البیع) ما اینجا یک حکمی داریم که فاعلش خداوند است و یک موضوع داریم بنام «البیع» ولی آیا مراد از این «البیع»،

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۴۰

«بیع شرعی» است یا «بیع عرفی و عقلائی»؟ ما دو دلیل داریم بر این که مراد از «البیع» در (أحلّ اللَّه البیع) عبارت از «بیع عرفی» است نه «بیع شرعی». دلیل اوّل: شما مگر نمی‌گویید: در آن دسته از عناوین موضوعات که به عرف ارتباط دارد و موضوعات مستنبطه نیست، باید به عرف مراجعه کرد؟ اگر شارع فرمود:

«الدّم نجس» وقتی از شما سؤال کنند «الدم» چیست؟ خواهید گفت: چیزی است که عرف به آن «دم» می‌گوید. و اگر گفتند: خمری که در «الخمر حرام» موضوع برای حکم قرار گرفته چیست؟ خواهید گفت: چیزی است که عرف آن را «خمر» بنامد. اگر در مورد خمر و دم و امثال این‌ها این مسئله را پیاده می‌کنید، چرا در مورد «بیع»، این حرف را نمی‌زنید؟ (أحلّ اللَّه البیع) چه خصوصیتی دارد که این معنا در آن پیاده نشود؟ مگر «بیع» معنای عقلائی ندارد مگر معنای عرفی ندارد؟ در (أقیموا الصلاهٔ) نمی‌توانید این معنا را پیاده کنید زیرا عرف و عقلاء، به «صلاهٔ» و معنای آن آشنا نیستند ولی در (أحلّ اللَّه البیع)- بعد از آنکه «بیع»، یک موضوع عقلائی و عرفی است- چاره‌ای ندارید که همانند «الخمر حرام» و «الدم نجس» برخورد کنید یعنی بگویید: مراد از «بیع» در این آیه شریفه «بیع عرفی» و «بیع عقلائی» است. دلیل دوّم: شما که احتمال می‌دهید مقصود از «بیع» در (أحلّ اللَّه البیع)، «بیع شرعی» است، ما از شما سؤال می‌کنیم که مراد از «بیع شرعی» چیست؟ خواهید گفت: «بیع شرعی آن بیعی است که خدا آن را امضا کرده است» اگر چنین باشد معنای (أحلّ اللَّه البیع) این می‌شود که «أحلّ اللَّه البیع الّذی أحلّه اللَّه» یعنی خداوند امضا کرده آن بیعی را که امضا کرده است. و این مسئله، تحصیل حاصل است و ممتنع است که ما یک چنین معنایی را در اینجا پیاده کنیم. چون معنای «أحلّ» عبارت از «حلّیت تکلیفیه» نیست. «أحَلَّ» به معنای «امضاء و إنفاذ» است. به معنای «حکم وضعی» است. آن‌وقت آیا می‌توان گفت: خداوند، امضا کرده است آن بیعی را که امضا کرده است؟ لذا ما با استناد به این دو دلیل، چاره‌ای نداریم جز این که «بیع» در (أحلّ اللَّه

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۴۱

البیع) را «بیع عقلائی و عرفی» معنا کنیم. یعنی این آیه شریفه- به عنوان قاعده- معنایش این است که درحقیقت، خداوند می‌خواهد بفرماید: هر چیزی که نزد عقلاء «بیع» نامیده می‌شود، مورد امضای خداوند است.[۱۴۰] حال که معنای «بیع» این گونه شد، آیا صحیحی و اعمّی، در ارتباط با (أحلّ اللَّه البیع) چه موضعی می‌توانند بگیرند؟ مسئله دارای سه صورت است، در یک صورت، هم صحیحی و هم اعمّی می‌توانند به اطلاق (أحلّ اللَّه البیع) تمسک کنند و در یک صورت، هیچ‌کدام از آنان نمی‌توانند به اطلاق تمسک کنند. و در صورت سوّم، اعمّی می‌تواند به اطلاق تمسک کند ولی صحیحی نمی‌تواند و درحقیقت ثمره نزاع در همین صورت اخیر مشخص می‌شود و همین هم کفایت می‌کند برای ترتب ثمره و این که نزاع در باب معاملات خالی از ثمره نباشد.

صورت اوّل: صورتی است که هر دو طرف می‌تواننـد به اطلاـق تمسک کننـد و آن جایی است که آن چیزی که شک در اعتبارش وجود دارد، چیزی است که وجود و عـدمش، لطمه‌ای به «بیع عرفی» نمی‌زند یعنی این امر مشـکوک الاعتبار- از نظر شارع- در نظر عرف وضع روشـنی دارد و می‌دانیم که این امر، وجود داشته باشد یا نداشـته باشد، صحت عرفیه «بیع» محفوظ است. مثل این که ما احتمال دهیم شارع در الفاظ «بیع» عربیّت را معتبر دانسـته است و چیزی نـداریم که ابتداءً جلوی این احتمال را بگیرد. در اینجا وقتی مسـأله عربیّت را بـا عرف در میان می‌گـذاریم می‌بینیم برای عرف هیـچ فرقی نمی‌کنـد که عربی باشـد یا غیر عربی. این همه عقلای عالم هستند که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۴۲

دارای لغات مختلف و زبان‌های مختلف می‌باشند و به زبان‌های خودشان ایجاب و قبول را واقع می‌سازند و قراردادهای معاملی امضا می‌کننـد و این گونه نیست که همه عقلاـی عـالم خود را تـابع لغت عرب بیننـد. در اینجا- که شـک در اعتبار عربیت از نظر شارع می‌شود- اعمّی می‌توانـد به اطلاـق (أحـلّ اللَّه البیع) تمسک کنـد و اعتبار عربیت از نظر شارع را نفی کنـد. صـحیحی هم می‌گویـد: موضوعِ (أحـلّ اللَّه الـبیع) «الـبیع الصـحیح العرفی» است و من یقین دارم که بیع بـدون عربیت، صـحت عرفیه دارد. در این صورت به اطلاق (أحلّ اللَّه البیعَ) تمسک می‌کند و می‌گوید: نزد شرع هم، عربی بودن، شرط نیست. صورت دوّم: جایی است که هیچ‌کدام از صحیحی و اعمّی نمی‌تواننـد به اطلاـق تمسک کننـد و ما نظیر این را در باب عبادات مطرح کردیم. در آنجا گفتیم: اعمّی در موارد شک در جزئیت اجزاء معمولی، می‌تواند به اطلاق (أقیموا الصلاهٔ) تمسک کند ولی اگر در رکنیت چیزی شک داشته باشد و ارکان را داخل در موضوع له بدانـد، نمی‌تواند به اطلاق (أقیموا الصـلاهٔ) تمسک کند. همان گونه که صـحیحی نمی‌توانست تمسک کند. حـال اگر در باب معاملات احتمال دهیم فلان خصوصـیت جنبه رکنیت دارد، معنای رکنیتِ یک چیز در باب معاملات این است که بـا نبودن آن چیز، عنوان معـامله- حتی بنا بر قول اعمّی ۱۴۱]- تحقّق پیـدا نمی‌کند. در این صورت هم دست صـحیحی از (أحلّ اللَّه البیع) کوتاه است و هم دست اعمّی، زیرا هر دو، احتمال می‌دهند که با نبودن این شـیء مشکوک الرکنیه، اصلًا عنوان بیع تحقّق پیدا نکنـد و عنوانی که موضوع برای «أحـلّ» قرار گرفته، احراز نشود، و مـا گفتیم: در تمسـک به اطلاـق، بایـد نفس عنوان مطلق، احراز شود و با شک در عنوان مطلق، تمسک به اطلاق جایز نیست. صورت سوّم: جایی است که درحقیقت، ثمره بین قول صحیحی و قول اعمّی در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۴۳

باب معاملات، ظاهر می‌شود. و آن عبارت از این است که اگر مشـکوک ما چیزی باشد که یقین داریم در عنوان بیع دخالت ندارد- چون رکنیت نـدارد- ولی احتمـال می‌دهیم که در صـحّت عرفیه‌اش دخـالت داشـته باشـد، مثلًا اگر «مبیع» مالیّت داشت ولی «ثمن»، مالیّت نداشت، احتمال می‌دهیم که اعتبار مالیّت «ثمن» در صحت عرفیّه بیع دخالت داشته باشد به‌طوری که اگر در جایی «ثمن» فاقد مـالیّت بود، عقلاـء هم بگوینـد: این بیع، باطـل است. اینجا اعمّی می‌گویـد: من موضوعِ (أحلّ اللَّه البیع) را «البیع الصـحیح» نمی‌دانم بلکه موضوع آن را «مطلق البیع» می‌دانم، خواه نزد عقلاء، صحیح باشد یا فاسد. در این صورت اگر ثمن، مالیت نداشت مطلق عنوان «البیع» بر آن صادق است.

بنـابراین در جـایی که شک در اعتبار مالیّت ثمن داریم، اعمّی به اطلاق (أحلّ اللَّه البیع) تمسک می‌کنـد و اعتبار مالیّت ثمن را نفی می‌کنـد. ولی صـحیحی نمی‌تواند تمسک به اطلاق کند زیرا صـحیحی می‌گوید: «البیع» در (أحلَّ اللَّه البیع) به معنای «البیع الصـحیح عند العقلاء» است و اگر ثمن، فاقد مالیّت بود، چنین بیعی «صـحیح عند العقلاء» نیست و وقتی ما شک داشـته باشیم که آیا فلان بیع، صحیـح عنـد العقلاء هست یا نه؟ نمی‌توانیم به اطلاق (أحلّ اللَّه البیع) تمسک کنیم زیرا در تمسک به اطلاق، باید اصل عنوان مطلق را احراز کرده باشیم. در نتیجه بحث صحیح و اعمّ در باب معاملات بدون ثمره نیست.

آیا بین صحت معامله نزد عقلاء با صحت آن نزد شارع، ملازمه وجود دارد؟

همـان گونه که در بحث قبـل اشـاره کردیم «بیع» در (أحـلّ اللَّه البیع) نمی‌توانـد «بیع شـرعی» باشـد زیرا شـرعیت بیع، به نفس همین (أحَلَّ اللَّه البیع) درست شده است و معنا ندارد که موضوع در (أحلَّ اللَّه البیع) همان بیع شرعی باشد بلکه باید موضوع،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۴۴

«بیع عرفی» باشـد و در این صورت، معنای آیه شـریفه- حتی بنا بر قول به صـحت- این می‌شود که هر بیعی که نزد عقلاء محکوم به صحّت است، شـارع هم آن را امضاء کرده است و گویا آیه شـریفه، ملازمه‌ای بین «صـحّت بیع نزد عقلاء» و «صـحت بیع نزد شارع» بیان می کنـد. آن‌وقت اشـکال می‌شود که ما مواردی داریم که این ملازمه تحقّق نـدارد، یعنی معاملاتی وجود دارد که عقلاء، حکم به صـحّت آن کرده‌اند، در حالی که شارع مقدّس حکم به بطلان آن کرده است، مثلًا «بیع ربوی»، از نظر عقلاء نه تنها صـحیح است بلکه در تمام نقاط عالم رایـج است ولی شارع مقدس، آن را مشـروع نمی‌داند. موارد دیگری نیز از این قبیل وجود دارد. جواب این اشکال را در بحث قبل اشاره کردیم و گفتیم: (أحلَّ اللَّه البیع) مثل «أعتق الرقبهٔ» می‌باشد. همان‌طور که «أعتق الرقبهٔ» یک قاعده کلّی است و این قاعـده کلّی می‌توانـد در معرض تقییـد واقع شود. با وجود این، تقییـد، نمی‌توانـد ضـربه‌ای به اطلاق قانون وارد کند زیرا تقییـد هـم مثـل تخصـیص، تصـرف در اراده جـدّی مولاـست نه تصـرّف در اراده استعمالی. لـذا همـان‌طور که محقّقین فرموده‌انـد: تخصـیص و تقیید، موجب تجوّز در لفظ عام و مطلق نخواهد بود. خروج «لا تکرم زیداً العالم» از «أکرم کلّ عالم» به این معنا نیسـت که «أکرم کـلّ عـالم» در معنـای عـام اسـتعمال نشـده است. خیر، اراده اسـتعمالیه، به همـان عام تعلّق گرفته است ولی اراده جـدّیّه به ماعـدای مـورد مخصّـِص تعلّـق می گیرد. که این مطلب را در بحث عـام و خـاص و مطلـق و مقیّـِد بهطـور مبسوط مورد بررسـی قرار خواهیم داد. بنـابراین، همـان‌طوری که در ارتبـاط بـا سایر مطلقات، یک مقیّـِداتی مطرح است و یک مواردی هم به عنوان شک در تقییـد مطرح است و مـا در موارد شـک در تقییـد، به اطلاق تمسک می کنیم و در مواردی که دلیل محکمی بر تقییـد داشـته باشـیم، مطلق را تقییـد می‌زنیم، عین همین مطلب را در ارتباط با (أحلّ اللَّه البیع) می گوییم. ولی در ارتباط با خصوص این مورد (بیع ربوی) در آیه شریفه نکته‌ای وجود دارد که در سایر موارد مطلق و مقیّد مطرح نیست. در سایر موارد، اگر تقیید به‌صورت قید

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۴۵

متّصل باشـد- مثل این که از اوّل بگوید: «أعتق الرقبهٔ المؤمنهٔ»- در این صورت، در عنوان کردن اطلاق و تقیید، مسامحه وجود دارد، زیرا اطلاقی نبوده است که بخواهـد تقییـد پیـدا کنـد. حکم، از اوّل به صورت مقیّـِد مطرح شـده است. ولی در جایی که این معنا به دلیل منفصل روشن شود، یک دلیل می‌گوید: «أعتق الرقبهٔ» و دلیل منفصل دیگر می گوید: «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ»، اینجا همان مسئله اطلاـق و تقییـد مطرح است و در ماعـدای مورد دلیـل مقیّـِد، به اطلاـق تمسـک می‌کنیم. ولی در آیه شـریفه، دنبال (أحلّ اللَّه البیع) فرموده است: (و حَرَّمَ الرِّبـا) و درحقیقت، بین بیع و ربـا ایجـاد مقـابله کرده است. از این مقـابله اسـتفاده می‌شود که شارع می‌خواهد بگوید: «ربا، بیع نیست». به‌عبارت روشن‌تر: شما آیه (أحَلَّ اللَّه البیع وَ حَرَّمَ الرِّبا) را چگونه معنا می کنید؟

آیا مجموع این دو جمله معنایش می‌شود: «أحلّ اللَّه البیع غیر الربوی» مثل همان قید متصلی که در «أعتق الرقبهٔ المؤمنهٔ» مطرح است؟ یا این که آنچه عرف از مقابله بین «بیع» و «ربا» در این آیه استفاده می کند این است که شارع می‌خواهد بگوید: «ربا اصلًا بیع نیست» در این صورت آیه (و حرّم الرّبا) مثل دلیل حاکم خواهد بود و دارای عنوان تقیید و تخصـیص نیست. یک دلیل می گوید: (أحلَّ اللَّه البیع) و دلیل دیگر می گوید:

«البیع الربوی لیس ببیع عنـد الشـارع» در اینجـا دیگر عنوان تقییـد و تخصـیص مطرح نیست. مثل این که در «أعتق الرقبـهٔ» گاهی مولا

برای تقیید می گوید: «لا ـ تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ» ولی یک‌وقت می گوید: «الرقبهٔ الکافرهٔ لیست برقبهٔ»، این دلیل، ناظر به همان «أعتق الرقبهٔ» است ولی نظارتش به نحو حکومت است. ظاهر این است که در آیه شریفه (أحلّ اللَّه البیع و حرّم الرّبا)، شارع می‌خواهد یک چنین چیزی را بیان کند.

می‌خواهد بگوید: «ربا، غیر مشروع است، زیرا ربا، بیع نیست». و الّا چرا در آیه شریفه، بین «بیع» و «ربا» مقابله ایجاد کرده است. لذا در خصوص «بیع ربوی» به‌نظر می‌رسد مسئله بالاتر است و عنوان تخصیص و تقیید مطرح نیست بلکه مسأله حکومت مطرح است، مثل «لا شکّ لکثیر الشک» در برابر ادلّه‌ای که روی شکوک در رکعات یا افعال نماز، آثاری را مترتب می کند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۴۶

اگر عناوین معاملات، برای مسبّبات وضع شده باشند آیا می‌توان به اطلاق (أحلّ اللَّه البیع) تمسک کرد؟

اشاره

در بحث‌های گذشته گفتیم: در ارتباط با ثمره نزاع میان صحیحی و اعمّی در باب معاملات، سه صورت تصویر می‌شود. در یک صورت، هر دو می‌توانستند به اطلاق تمسک کنند و در یک صورت، هیچ‌کدام نمی‌توانستند و در نتیجه در این دو صورت، ثمره‌ای وجود نداشت و تنها در یک صورت بود که اعمّی می‌توانست به اطلاق (أحلّ اللَّه البیع) تمسک کند ولی صحیحی نمی‌توانست و آن در جایی بود که در مورد چیزی شک داشته باشیم آیا در صحّت عرفیه اعتبار دارد یا نه؟ در این صورت، صحیحی که می گوید: «بیع، برای «صحیح عرفی» وضع شده است»، با شک در اعتبار چیزی در صحت عرفی، نمی‌تواند عنوان بیع را احراز کند و با عدم احراز عنوان بیع، نمی‌تواند به (أحلّ اللَّه البیع) تمسک کند. به خلاف اعمّی که در چنین موردی می‌تواند به اطلاق تمسک کند. مطلب دیگری که در بحثهای قبل گفتیم این بود که نزاع میان صحیحی و اعمّی در باب عناوین معاملات در صورتی است که این عناوین برای اسباب وضع شده باشند. ولی اگر این عناوین برای مسبّبات وضع شده باشند، در مسبّبات، مسئله صحت و فساد مطرح نیست. امرِ مسبّبات، دایر بین وجود و عدم است و براساس این مبنا، الفاظ معاملات، از نزاع صحیحی و اعمّی خارج می‌شوند.

اشکال: اگر کسی در باب معاملات، وضع برای مسبّبات را اختیار کرد[۱۴۲]- که خارج

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۴۷

از نزاع صحیحی و اعمّی است- آیا اطلاق (أحلّ اللَّه البیع) قابل استناد است؟ روشن است که اگر ما بگوییم: الفاظ معاملات برای مسبّبات وضع شده‌اند در این صورت معنای آیه این می‌شود که «خداوند، ملکیت را در مورد بیع امضا کرده است» نه این که «عقد بیع را مؤثّر در ملکیت قرار داده است». حال اگر (أحلّ اللَّه البیع) یک چنین معنایی داشته باشد، آیا در موارد شک می‌توان به اطلاق آن تمسک کرد؟ شک ما معمولًا در ارتباط با سبب است، در این است که آیا عربیت در صیغه بیع معتبر است یا نه؟ این شک در محدوده سبب است و به این برمی‌گردد که «اگر صیغه بیع، فارسی بود، آیا این صیغه، در تحقّق ملکیت مؤثر است یا نه؟» و یا شک می‌کنیم «آیا شارع، تقدّم ایجاب بر قبول را معتبر دانسته است یا نه؟» کسی بیاید قبول را بر ایجاب مقدّم بدارد و بگوید: «من این چیز را از شما خریدم» و شما هم بگویید: «من هم فروختم» و ما شک کنیم که آیا چنین معامله‌ای در ملکیت مبیع نسبت به مشتری و ملکیت ثمن نسبت به بایع، تأثیر دارد یا نه؟ در این صورت، راه ما از راه آیه جدا می‌شود. چون براساس مبنای مسبّبات، آیه روی مسبّب تکیه کرده و بیع به‌معنای مسبّب است ولی شک ما در محدوده اسباب است و در مورد چنین شکهایی نمی‌توان به اطلاق (أحلّ اللَّه البیع) تمسک کرد. و به عبارت علمی و برهانی که در تقریر اشکال گفته‌اند: شما وقتی مثلًا در بیع، مسبّب را با سبب

ملاحظه می کنید، سه صورت می‌توانید تصویر کنید: صورت اوّل: مسبّب، فقط دارای یک سبب است یعنی آنچه دست انسان را می گیرد و به مسبّب می‌رساند غیر از یک سبب نیست. صورت دوّم: مسبّب، دارای اسباب متعددی است و از طرق متعددی می توان به مسبّب رسید و این خود دارای دو صورت است: ۱- همه اسباب متعدّده، در یک ردیف باشند، یعنی اگر قرار باشد در مسبّب تأثیر

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۴۸

داشته باشند، همه آنها تأثیر دارند و اگر بنا باشد در مسبّب، تأثیر نداشته باشند، هیچ‌کدام ندارند. این‌طور نیست که بعضی از آنها به طور یقین در مسبّب تأثیر داشته باشند و تأثیر بعضی به صورت مشکوک باشد. ۲- اسباب متعدّد، در یک ردیف نباشند بلکه بعضی از آنها، قطعاً تأثیر در تحقّق مسبّب دارند ولی بعضی دیگر، تأثیرشان در مسبّب، مشکوک است. تأثیر سبب در مسبّب، از این سه صورت خارج نیست. مستشکل می گوید: اگر (أحلَّ اللّه البیع) یک معنای مسبّبی پیدا کرد- که فرض ما این است- در صورتی که بیع، دارای سبب واحدی باشد لازمه این که شارع مسبّب را امضا کرده باشد این است که سبب آن را هم امضا کرده است. مسبّبی که جز یک راه و یک سبب ندارد بدون تردید وقتی مسبّب مورد امضای شارع قرار گرفت سبب آن نیز مورد امضا قرار گرفته است، زیرا رسیدن به مسبّب از غیر راه سبب امکان ندارد. و در صورتی که مسبّب، دارای اسباب متعدّدی باشد و این اسباب یکنواخت است و هیچ‌کدام ترجیحی بر دیگری ندارند، در این صورت نیز اگر شارع، مسبّب را امضا کرد چاره‌ای نیست جز این که بگوییم: همه اسباب را هم امضا کرده است، بین این اسباب، تبعیض امکان ندارد. شارع نمی‌تواند بگوید: «هیچ‌کدام از این اسباب را قبول ندارم ولی درعین‌حال مسبّب را می‌پذیرم»، اگر مسبّب را پذیرفت همه اسباب را هم پذیرفته است، زیرا رسیدن به مسبّب، از غیر راه این اسباب امکان ندارد. ولی در صورتی که مسبّب، دارای اسباب متعدّدی باشد و این اسباب متعدّد، از نظر تیقّن و عدم تیقّن در تأثیر در مسبّب، اختلاف دارند. مثل این که می‌دانیم صیغه عربی، برای تحقّق این مسبّب، سببیّت دارد ولی در مورد صیغه فارسی شک داریم که آیا این لفظ، سببیّت دارد برای تحقّق مسبّب یا نه؟ یا در مورد معاطات که فعل است شک داریم که آیا سببیّت برای تحقّق مسبّب دارد یا نه؟ اساس اشکال مستشکل همین‌جاست. می گوید: در اینجا چگونه می‌توانید به اطلاق (أحلّ اللّه البیع) تمسک کنید؟ (أحلّ اللّه البیع) مسبّب را می گوید. شما می گویید: «مسبّب بدون سبب نمی‌شود»، قبول داریم. ولی سبب

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۴۹

متیقّن- مثل صیغه عربی- بدون اشکال، تأثیر در تحقّق مسبّب دارد امّا در ارتباط با اسباب مشکوک چگونه می‌توان به (أحلّ اللّه البیع) تمسک کرد؟ مستشکل می گوید:

درست در همین مورد- که نوعاً محلّ ابتلاست- دست ما کوتاه است. (أحلّ اللّه البیع) مسبّب را می گوید و شک شما در محدوده اسباب است. به‌عبارت دیگر: در این فرض، اگر شارع، مسبّب را امضا کند لازمه‌اش این نیست که همه اسباب- حتی مشکوک السببیّه‌ها- را مورد امضای خود قرار دهد، زیرا ملازمه‌ای وجود ندارد. شارع، مسبّب را امضاء کرده است، بعضی از اسباب هم متیقن السببیّهٔ هستند، ممکن است انسان از راه همین اسباب، به مسبّب رسیده باشد، اما این که مشکوک السببیّه‌ها را هم شارع امضا کرده باشد، با توجه به این که بیع، معنای مسبّبی دارد و امضاء- به‌طور مستقیم- متوجه به مسبّب است، دیگر ملازمه‌ای وجود ندارد که اسباب مشکوک که هم مورد امضاء قرار گرفته باشند. لذا در این فرض اخیر- که عمده هم همین فرض است- نمی‌توان در مورد اسباب مشکوک که به اطلاق (أحلَّ اللّه البیع) تمسک کرد، مثل این که صیغه بیع، غیر عربی باشد یا بیع به صورت معاطات باشد و یا قبول بر ایجاب تقدّم داشته باشد، در این گونه موارد نمی‌توان به اطلاق (أحلّ اللّه البیع) تمسک کرد. این اشکال، اشکال مهمّی است و در باب معاملات، ثمره فقهیه برآن مترتب است زیرا الفاظ و عناوین، ظاهر در این هستند که برای مسبّبات وضع شده‌اند و شما هم می گویید: در این موارد، تمسک به اطلاقات جایز نیست.

[کلام محقق نائینی]

محقّق نائینی رحمه الله در پاسخ اشکال فوق فرموده است: این مطلبی که درباره معاملات مطرح است که «آیا الفاظ، برای مسبّبات وضع شده‌اند یا برای اسباب؟» معنایش این است که اصل سببیّت را یک امر مفروغ عنه قرار داده‌اند سپس نزاع کرده‌اند که آیا الفاظ معاملات برای اسباب وضع شده‌اند یا برای مسبّبات؟ ولی ما ریشه این حرف را قبول نداریم. در معاملات، مسأله سببیّت و مسببیّت مطرح نیست، زیرا سببیّت و مسببیّت در تکوینیات به این معناست که ما دو وجود مستقل داریم: یکی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۵۰

وجود سبب و دیگری وجود مسبّب، و وجود سبب، علّت موجده برای مسبّب است.

سبب، افاضه می‌کند مسبب را و مؤثر در وجود مسبّب است. در باب نار و احراق، مسئله این‌طور است، نار، یک وجود مستقل دارد، احراق هم یک وجود مستقل دارد و نار، موجد احراق و مؤثر در وجود احراق است. آیا در باب معاملات نیز مسئله به‌همین‌صورت است؟ یعنی ما دو وجود مستقل داریم که یکی علت موجده برای دیگری است؟ ایشان می‌فرماید: معنای سببیّت و مسببیّت در باب معاملات این است که بگوییم:

عقد بیع- یعنی بعت و اشتریت- علت موجده برای ملکیت است و تأثیر در ملکیت دارد. گویا کسی به ایشان می‌گوید: مگر این حرف، چه مانعی دارد؟ محقّق نائینی رحمه الله می‌فرماید: دلیل بر عدم تأثیر عقد این است که اگر کسی «بعتُ و اشتریتُ» را بگوید ولی در مقام انشاء بیع نباشد، قصد تملیک و تملّک نداشته باشد، نمی‌توان گفت این «بعت و اشتریت» مؤثر در ملکیت است. ولی اگر مسأله سببیّت مطرح بود، نفس این الفاظ باید در مسبّب تأثیر کرده و علّت موجده ملکیت باشند. در حالی که ما یقین داریم که اگر به‌صورت مزاح «بعت و اشتریت» را بگوید، به دنبال آن، ملکیت، تحقّق پیدا نمی‌کند. از اینجا استفاده می‌کنیم که در باب معاملات، مسأله سببیّت و مسببیّت- مانند آنچه در تکوینیات گفته می‌شود- مطرح نیست. ولی آیا وقتی سببیّت کنار رفت، چه چیزی جای سببیّت را پر می‌کند؟ محقّق نائینی رحمه الله می‌فرماید: باید بگوییم: این «الفاظ» در باب معاملات، به منزله «آلت» می‌باشند و «ملکیت»، عبارت از «ذی الآلة» می‌باشد و این آلت، در صورتی آلیت دارد که صاحب این آلت- که مثلًا عبارت از بایع است- قصد انشاء معامله و قصد تملیک و تملّک داشته باشد و در حقیقت، روح معامله، متقوّم به قصد بایع است، متقوّم به آن امر باطنی بایع است که می‌خواهد این مبیع را به مشتری تملیک کند ولی هر امر قلبی، یک مُظْهِری لازم دارد و این معنا، به‌واسطه الفاظ، تحقّق پیدا می‌کند، به‌واسطه آلیتِ ایجاب و قبول، تحقّق پیدا می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۵۱

بعد می‌فرماید: یکی از فرقهایی که بین «سبب و مسبّب» و «آلت و ذی الآلة» وجود دارد این است که ما در باب «سبب و مسبّب»، دو وجودِ متغایر و مستقلّ داریم و یکی از آن دو مؤثر در دیگری است درحالی‌که در باب «آلت و ذی الآلة» بیش از یک وجود مطرح نیست. «آلت» و «ذی الآلة» اتّحاد وجودی دارند و تعدّد در آنها مطرح نیست. در این صورت (أحلّ اللَّه البیع) وقتی که ناظر به «ذی الآلة» شد- همان چیزی که از آن به «مسبّب» تعبیر می‌کردیم- ناظر به «آلت» هم خواهد بود زیرا بین این دو- آلت و ذی الآلة- اتّحاد وجودی مطرح است و مغایرتی بین این دو وجود ندارد. بنا بر مسأله «اسباب و مسبّبات»، با توجه به این که مغایرت وجود داشت، مستشکل می‌گفت: «چون (أحلّ اللَّه البیع) ناظر به مسبّب است، نمی‌تواند ناظر به سببی که در سببیت آن شک داریم باشد». آنجا، مطلب درست بود. ولی اگر مسئله بر مبنای اتحاد وجود مطرح باشد دیگر گویا فرق نمی‌کند که (أحلَّ اللَّه البیع) ناظر به «آلت» باشد یا ناظر به «ذی الآلة» باشد، چون بین این‌ها تغایری وجود ندارد و طبق این مبنا، در حقیقت، نزاع در این واقع می‌شود که آیا الفاظ معاملات، برای نفس «آلت» وضع شده‌اند یا برای «ذی الآلة»؟ در این صورت، (أحلّ اللَّه البیع) به هرکدام ناظر باشد برای

دیگری مفید است، چون تغایر وجودی بین این‌ها مطرح نیست و مسئله سببیّت و مسببیّت در کار نیست که پای تعدّد وجود در میان باشد. لذا ایشان می‌فرماید: اگر باب معاملات را از دایره اسباب و مسبّبات خارج کنیم و داخل در دایره «آلت» و «ذی الآلهٔ» بنماییم بنا بر هر دو قول، می‌توان به اطلاق (أحلّ اللَّه البیع) تمسک کرد، زیرا آیه، خواه ناظر به «آلت» باشد یا ناظر به «ذی الآلهٔ»، بنا بر عدم تغایر وجود، این (أحلّ اللَّه البیع) قابل استفاده است.[۱۴۳] بررسی کلام محقّق نائینی رحمه الله بیان محقّق نائینی رحمه الله از دو جهت دارای اشکال است: اشکال اوّل: ایشان در ارتباط با بطلان سببیّت و مسببیّت فرمود: اگر مسئله

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۵۲

سببیّت مطرح باشد باید هرجا «بعت و اشتریت» تحقّق یابد به دنبال آن، مسبّب- که عبارت از ملکیت است- تحقّق پیدا کند، هرچند متکلّم، «بعت و اشتریت» را در مقام شوخی و بدون قصد انشاء گفته باشد. در حالی که می‌بینیم این گونه نیست که «بعتُ و اشتریتُ» در تمام موارد، سببیّت برای ملکیت داشته باشند. این کلام، از شخصیتی مانند مرحوم نائینی خیلی بعید است. کسانی که مسئله سببیّت و مسببیّت را مطرح می‌کنند نمی‌خواهند بگویند: اگر کسی «بعتُ» را در خواب هم بگوید، سببیّت دارد، یا اگر کسی «بعتُ» را در مقام اخبار هم گفت، سببیّت دارد.

اینان سبب را نفسِ لفظِ «بعت و اشتریت» نمی‌دانند، بلکه وقتی «بعت و اشتریت» را سبب می‌دانند که در مقام انشاء صادر شده باشد یعنی توأم با قصد انشاء و اراده تملیک و تملّک باشد، نه این که مسئله «بعت» را به منزله «نار» قرار داده باشند که هرجا وجود پیدا می‌کند به دنبال آن احراق هم باشد و در «بعت» هم هرجا وجود پیدا کرد، ملکیت حاصل شود و به عبارت دیگر: تأثیر «بعت و اشتریت» در ملکیت، یک تأثیر تکوینی- مانند تأثیر نار در احراق- نیست، بلکه باید شرایطی وجود داشته باشد تا «بعت و اشتریت» در ملکیت تأثیر کند. اشکال دوّم: به محقّق نائینی رحمه الله می‌گوییم: مطلب شما در ارتباط با «آلت و ذی الآلهٔ» را قبول کردیم و پذیرفتیم که ما نحن فیه از باب «آلت و ذی الآلهٔ» است ولی این بیان شما که «آلت و ذی الآلهٔ، اتحاد وجودی دارند» به چه معناست؟ شما می‌گویید: «آلت و ذی الآلهٔ، یک وجود است ولی سبب و مسبّب دو وجود می‌باشند». روشن است که سبب و مسبّب، دو وجودند ولی معنای این که «آلت و ذی الآلهٔ، یک وجودند» چیست؟ آیا اگر کسی دیگری را به قتل رساند، «آلت قتل»- مثل کارد- با «ذی الآلهٔ»- که عبارت از قتل است- یک چیز است؟ «کارد»، یکی از جمادات است، یکی از موجودات جوهریه است ولی «قتل»، از مقوله فعل است، عمل انسان است و به انسان، ارتباط دارد. چگونه می‌توان گفت: «کارد، با قتل اتحاد وجودی دارند؟» قبلًا که اراده قتل تحقّق پیدا نکرده بود، کارد وجود داشت، حالا که کارد هست و به دنبال این آلت، قتل

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۵۳

تحقّق پیدا کرده، بگوییم: «قتل و کارد شیء واحدی می‌باشند». انسان چگونه می‌تواند در مورد «آلت و ذی الآلهٔ» اتحاد وجودی را مطرح کند؟ خصوصاً در ما نحن فیه در باب معاملات شاهد قوی داریم که بین «آلت و ذی الآلهٔ» کمال مغایرت وجود دارد و آن این است که «آلت» عبارت از لفظ و قول است. لفظ، یک امر واقعی است یعنی در عالم لفظی خودش دارای واقعیت است لذا شما در مقام حکایت می‌گویید: «فلانٌ تلفّظ بلفظ بِعْتُ»، آیا این حکایت از چیست؟ آیا حکایت از واقعیت نیست؟ بدون شک، حکایت از واقعیت است. اگر زید دروغ گفته باشد، شما می‌گویید: «زید دروغ گفت»، این، حکایت از یک واقعیت است. همان گونه که «نار» دارای یک واقعیت است، لفظ هم دارای واقعیت لفظی غیر قابل انکار است. ولی «ذی الآلهٔ» عبارت از ملکیت است و ملکیت، یک امر اعتباری می‌باشد. چگونه ممکن است امری واقعی با امری اعتباری اتحاد داشته باشند؟ امر اعتباری، ربطی به مسئله واقعیت ندارد، واقعیت هم ربطی به امر اعتباری ندارد. شما نمی‌توانید بگویید: «ملکیت، با کتاب- یا بازید- اتحاد دارد». کتاب، طرف اضافه ملکیت است، زید، طرف اضافه ملکیت است ولی زید دارای واقعیت است و ملکیت، اعتباری می‌باشد. کتاب دارای واقعیت است و ملکیت، اعتباری است و معقول نیست که بگوییم: «بین کتاب و ملکیت، یا بین زید و ملکیت، اتحاد وجود دارد». در ما نحن فیه،

مسئله همین‌طور است. این الفاظ- چون دارای واقعیتند- سببیت دارند، و مسبّب- که شما به آن ذی الآلة می گویید- امری اعتباری است. چگونه معقول است که یک امر اعتباری و یک واقعیت، با همدیگر متّحد باشند؟ لذا اگر شما مسئله سببیّت و مسببیّت را هم کنار گذاشته و به‌جای آن مسئله «آلت و ذی الآلة» را بگذارید نمی‌توانید از مسئله تعدد وجود رهایی یابید اگرچه یکی وجود واقعی و تکوینی و دیگری وجود اعتباری است. و اگر تعدّد وجود مطرح شد، اشکال سببیّت و مسببیّت در اینجا پیاده می‌شود، زیرا آن اشکال، روی سببیّت و مسببیّت دور نمی‌زند و اساس آن اشکال را تعدّد وجود سبب و مسبّب تشکیل می‌داد و مستشکل می گفت: (أحلّ اللّه البیع) ناظر به مسبّب است، و سبب، وجود دیگری غیر از مسبّب است و اگر یک سببی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۵۴

مشکوک السببیّه باشد، نمی‌توان از (أحلّ اللّه البیع) که ناظر به مسبّب است، استفاده کرد که شارع، آن سبب مشکوک السببیّه را اعتبار کرده است. عین همین مسئله در مورد «آلت و ذی الآلـة» پیاده می‌شود. اگر «آلت و ذی الآلة» متعدد شد، یکی وجود اعتباری و دیگری وجود حقیقی داشت، درصورتی‌که (أحلّ اللّه البیع) ناظر به «ذی الآلة» باشد این، دلیل بر این نیست که هر لفظی صلاحیت بر آلیت دارد، دلیل بر این نیست که معاطات صلاحیت آلیت دارد. دلیل بر این نیست که یک آلت مشکوک التأثیر، آلیت دارد، زیرا (أحلّ اللّه البیع) روی «ذی الآلـة» رفته و «ذی الآلـة» دارای آلات متفاوتی- از حیث تیقّن و مشکوکیت- است. (أحلّ اللّه البیع) آلاتی را که تیقّن تأثیر دارند شامل می‌شود ولی اگر یک آلتی به نام معاطات یا صیغه فارسی یا تقدم قبول بر ایجاب، مشکوکة الآلیة شد، کجای (أحلّ اللّه البیع) آلیت این آلات مشکوک را تأیید می کند؟ بنابراین اگر شما مسأله سبب و مسبّب را کنار بگذارید و به جای آن مسئله آلت و ذی الآلة را پیاده کنید، اشکال برطرف نمی‌شود زیرا قوام اشکال روی سببیت نبود بلکه روی تعدّد وجود بود که (أحلّ اللّه البیع) یکی را امضاء می کرد و ملازمه بین امضای این مورد با امضای دیگری وجود ندارد مگر در آن دو صورت اوّل که یا سبب، واحد باشد- و در اینجا هم بگوییم آلت، واحد باشد- یا اگر اسباب متعدد است و آلات متعدد است اسباب و آلات متعدد، در یک ردیف واقع شده باشند و بین آنها، مشکوک و متیقن وجود نداشته باشد. امّا اگر در بین آلات، یک آلتی متیقن الآلیة بود و بعضی از آلات دیگر، مشکوک بودند و (أحلَّ اللّه البیع) هم ناظر به «ذی الآلة» بود، امضای «ذی الآلة» ملازمه‌ای با امضای آلات مشکوکة الآلیة ندارد. بلکه انسان باید از راه همان آلت متیقن الآلیة به «ذی الآلـة» برسد. حلّ اشکال: جوابی را که مرحوم نائینی مطرح کردند، به‌نظر ما ناتمام بود ولی در اینجا جواب دیگری نیز مطرح است که به توضیح آن می‌پردازیم:[۱۴۴]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۵۵

این جواب، با توجه به دو مقدّمه زیر است: مقدّمه اوّل: مسبّباتی که این عناوین برای آنها وضع شده است، مسبَّبات عرفی هستند نه مسبَّبات شرعی. ما گفتیم: مراد از (أحلَّ اللّه البیع) نمی‌تواند «بیعِ امضاءشده در شریعت» باشد و ما ناچاریم آیه را به معنای «أحلَّ اللّه البیع العرفی» بدانیم. در نتیجه، آیه شریفه می‌خواهد بگوید: «بیع عرفی، مورد امضای شریعت است». بنابراین، اگر ما بیع را در آیه شریفه، عبارت از «مسبَّب» دانستیم، مراد همان مسبَّب عرفی است نه مسبَّب شرعی. و شکّی که ما در ناحیه اسباب می کنیم شک در سببیّت عرفیه نیست، ما سببیّت عرفیه را احراز کرده‌ایم بلکه شک در این است که آیا این چیز، از نظر شارع هم سببیّت دارد یا نه؟ از نظر عرف، فرقی میان عربی بودن صیغه بیع و فارسی بودن آن وجود ندارد. از نظر عقلاء، بین معاطات و بیع به صیغه فرقی نیست، لذا سببیّت عرفیه محفوظ است ولی نمی‌دانیم آیا شارع هر سبب عرفی را امضا کرده است یا نه؟ مقدّمه دوّم: ملکیت که عبارت از مسبَّب است، اگرچه یک امر اعتباری است ولی درعین‌حال، به اعتبار اختلاف دو طرف اضافه‌اش، تعدّد پیدا می کند، مثلًا یک کتاب، تا زمانی که ملک زید است، آن یک ملکیت است، وقتی ملک عَمرو شد، ملکیتِ دیگر است نه نفس همان ملکیت اوّل. ملکیت زید، غیر از ملکیت عَمرو است و این‌ها تعدّد دارند در عین این که امر اعتباری هستند. زوجیّت، امری اعتباری است ولی زوجیّت هر زن و شوهری با زوجیّت زن و شوهر دیگر تفاوت دارد و نمی‌توان گفت: «این‌ها یک زوجیّت می‌باشند»، زیرا طرف

اضافه‌اش فرق می‌کند. زید همان‌طور که مالک کتابش می‌باشد، مالک منزلش نیز می‌باشد در اینجا اگرچه زید، در هر دو یکی است ولی در عین حال، دو ملکیت وجود دارد، زیرا طرف اضافه‌اش فرق می‌کند، یک طرف اضافه آن کتاب و طرف دیگر آن خانه است و ملکیّت زید نسبت به کتاب، با ملکیت زید نسبت به خانه فرق می‌کند. و خلاصه این که در باب ملکیّت، وقتی مالک عوض شود، ملکیّت، تعدّد پیدا می‌کند. وقتی مملوک عوض شود، ملکیّت تعدّد پیدا می‌کند. در نتیجه، ملکیّت، دارای مصادیق متعدّدی است ولی همه این‌ها در ملکیّت- به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۵۶

معنای امر اعتباری- اشتراک دارند، همان‌طور که تمام افراد انسان را نوع انسان زیر پوشش قرار می‌دهد ولی معنایش این نیست که «زید» و «عَمرو» یک وجودند. هریک از این‌ها وجود واحد و مستقلّ هستند ولی یک نوع به نام «انسان» تمام این افراد را تحت پوشش خود دارد. به‌عبارت دیگر: این افراد، در ماهیت نوعیّه و طبیعیّه مشترکند در عین این که تعدّد دارند. نمی‌شود گفت: «زید و عَمرو، وجود واحدند»، بلکه «زید» و «عَمرو» دو وجود هستند حتی بالاتر از این «زید و عمرو إنسانان» دو انسان هستند نه یک انسان. در باب ملکیّت نیز مسئله به‌همین‌صورت است، ولی ملکیت، یک امر اعتباری و انسانیّت، یک امر واقعی است امّا در جهات دیگر، فرقی میان آن دو نیست. حال که این دو مقدّمه روشن گردید به جواب اشکال پرداخته و می‌گوییم: «مسبّبی را که شما می‌گویید: «اسباب متعدّد دارد و این اسباب متعدّد در یک ردیف قرار نگرفته‌اند بلکه بعضی از آنها متیقّن السببیّه هستند و بعضی مشکوک السببیّه‌اند»، آیا این مسبّب را شما چه چیزی فرض می‌کنید؟ شما مسبّب را امر واحد خارجی فرض می‌کنید و می‌گویید: «مسبّب، یک شیء است و این شیء، اسباب متعدّدی دارد که بعضی از آن اسبابش متیقّن السببیّهٔ و بعضی مشکوک السببیّه‌اند و اگر شارع، این مسبّب را امضاء کرده باشد چه دلالتی دارد بر این که آن سبب مشکوک السببیّه را هم امضاء کرده باشد؟ ملازمه‌ای بین این دو وجود ندارد». ولی ما می‌گوییم: این‌طور نیست، مسئله این است که هرکدام از این اسباب متعدّد، دارای مسبّب خاصی می‌باشند، مثلًا اگر شما کتاب خود را به صیغه، فروختید، این یک مسبّب خاص دارد و آن عبارت از ملکیتی است که در ارتباط با کتاب مطرح است ولی اگر عبای خود را به معاطات فروختید، سببیت عرفیه‌اش محفوظ است و مسبّب، از نظر عرف، تحقّق دارد، آیا (أحلَّ اللَّه البیع) این مسبّب در رابطه با عبا را می‌گیرد یا نه؟ شما در شمول (أحلَّ اللَّه البیع) نسبت به مسبّب، تردیدی ندارید. اطلاق (أحلَّ اللَّه البیع) همه مسبّبات عرفی را می‌گیرد و اگر بگویید: «این مسبّبِ معاطاتی را هم می‌گیرد» باید معاطات مورد امضای شارع واقع شده باشد، زیرا نمی‌شود عبائی که با معاطات فروخته

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۵۷

شده و ملکیت عرفیه تحقّق پیدا کرده است شارع مقدّس بیاید ملکیت را به (أحلّ اللَّه البیع) امضا کند و با وجود این، معاطات، اعتباری نداشته باشد. همین‌طور اگر کسی خانه‌اش را با صیغه فارسی فروخت، در ابتدا شک می‌کنیم که آیا صیغه فارسی، ازنظر شارع، سببیّت دارد یا نه؟ ولی وقتی می‌آییم تحلیلی روی (أحلّ اللَّه البیع) انجام می‌دهیم، می‌گوییم: (أحلّ اللَّه البیع) مسبّبات عرفیه را امضا می‌کند و این هم یکی از مسبّبات عرفیه است و زمانی که این مسبّب عرفی را امضا کرد معنایش این است که به دنبال صیغه فارسی، اعتبار ملکیت کرده است در این صورت، آیا می‌توان گفت: «بیع به صیغه فارسی را شارع امضا نکرده است؟» آیا می‌توان گفت: «ما تردید داریم در این که بیع به صیغه فارسی تأثیر دارد یا نه؟» دیگر جای یک چنین تردیدی نیست. به‌عبارت روشن‌تر: در جواب از اشکال می‌گوییم: چون در ارتباط با مسبّبات، تعدّد مطرح است، این که مستشکل می‌گوید: «مسبّب، شیء واحدی است» آیا مقصودش از وحدت مسبّب چیست؟ اگر مقصودش این است که مسبّب، یک شیء خارجی است- مثلًا مانند یک احراق خارجی- در این صورت می‌گوییم: واقعیتِ مسئله این نیست، زیرا هر بیعی دارای مسبّبی است، چون ملکیت، با طرف اضافه‌اش تغییر پیدا می‌کند. ملکیتِ زید، غیر از ملکیت عَمرو است. ملکیت زید نسبت به کتاب، غیر از ملکیت زید نسبت به خانه است.

آیا ما می‌توانیم به همه این مسبّبات- به معنای ملکیت- یک وحدت خارجی داده و بگوییم: مجموع این‌ها به‌منزله زید است؟ خیر، مسئله این‌طور نیست. بلکه مقصود از وحدت مسبّب، وحدت سنخی است یعنی سنخ مسبّب، واحد است، یعنی در تمام بیعها فقط مسأله ملکیت مطرح است. در بیع، مسأله زوجیّت مطرح نیست، مسأله اجاره مطرح نیست بلکه فقط ملکیت مطرح است. امّا ملکیّت چیست؟

ملکیت، متعدّد است، مصادیق فراوان دارد. هر طرفِ اضافه‌اش که تغییر پیدا کند، تعدّد پیدا می‌کند. پس درحقیقت، ما مسبَّب واحد به‌معنای وحدت وجودی- مانند زید- نداریم بلکه مسبّب واحد به‌معنای وحدت سنخی و وحدت نوعی داریم. وحدت نوعی و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۵۸

سنخی، افراد و مصادیق دارد و (أحلَّ اللَّه البیع) به مقتضای اطلاقش تمامی این مسبّبات را شامل می‌شود و اگر همه مسبّبات را شامل شد، اسبابی که از نظر عرف سببیّت دارد ولی شک داریم که آیا شارع هم سببیّت آنها را اعتبار کرده یا نه؟ همه این اسباب را هم شامل می‌شود. همچنین تمام خصوصیاتی را که احتمال دهیم از نظر شرعی دخالت داشته باشد، (أحلَّ اللَّه البیع) شاملش می‌شود، چون از نظر عرفی، عدم دخالت آنها را احراز کرده‌ایم. و الّا اگر از نظر عرفی تردید داشته باشیم که آیا این سبب دخالت دارد یا نه؟ آنجا، مسبّبی را احراز نکرده‌ایم تا (أحلَّ اللَّه البیع) شاملش شود.

(احلّ اللَّه البیع) مسبّب احرازشده عرفی را می‌گیرد، آن‌هم هر مسبّب احرازشده عرفی. و در این صورت، باید همه اسباب را هم شامل شود و نمی‌تواند بگوید: «من، ملکیت بعد از معاطات را قبول می‌کنم ولی معاطات را قبول نمی‌کنم». خلاصه جواب این که مستشکل که روی وحدت مسبب تکیه می‌کند، اگر وحدت شخصی را اراده کند، باطل است، برحسب مقدّمه دوّم. و اگر وحدت نوعی و سنخی را اراده کند، این وحدت سنخی و نوعی همراه با تعدّد است و اگر تعدّد مطرح شد و (أحلَّ اللَّه البیع) همه مسبّبات را شامل شد، باید همه اسباب هم محکوم به امضاء شود و به‌همین‌جهت است که ما در موارد شک در سببیّت شرعیه یک سبب، می‌توانیم به اطلاق (أحلَّ اللَّه البیع) تمسک کنیم. با این که معنای بیع هم مسبّب است و هیچ ارتباط معنوی به‌سبب ندارد، با وجود این مقدّمه، تمسک به اطلاق کاملًا صحیح است. نتیجه بحث در باب صحیح و اعم در الفاظ معاملات از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که الفاظ معاملات، چه برای مسبّبات وضع شده باشند چه برای اسباب، در موارد شک در جزئیت و شرطیت، می‌توان به اطلاق تمسک کرد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۵۹

امر یازدهم اشتراک لفظی

اشاره

۱- آیا اشتراک لفظی تحقّق دارد؟ ۲- منشأ تحقّق اشتراک لفظی ۳- آیا در قرآن کریم اشتراک لفظی تحقّق دارد؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۶۱

آیا اشتراک لفظی تحقّق دارد؟

اشاره

اشتراک لفظی به این معناست که لفظ واحدی دارای معانی متعدّدی باشد و در اینجا بحث در این است که آیا اشتراک لفظی وجود دارد یا نه؟ در باب اشتراک لفظی سه نظریه مطرح است:

نظریه اوّل

اشاره

بعضی ۱۴۵] معتقدند: وجود اشتراک لفظی، ضروری است و چاره‌ای جز تحقّق اشتراک لفظی نیست. قائل به این قول، این گونه استدلال می‌کند که ما وقتی الفاظ و معانی را ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم خصوصیتی در الفاظ وجود دارد و خصوصیتی بر ضدّ آن در معانی وجود دارد. خصوصیت الفاظ این است که الفاظ، متناهی می‌باشند و خصوصیت معانی این است که معانی، نامتناهی می‌باشند. چرا الفاظ، متناهی است؟ زیرا در هر لغت،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۶۲

حروف اصلیِ تشکیل‌دهنده کلمات، محدود است، بیست یا بیست و پنج یا حد اکثر چهارصد حرف- که در مورد زبان چینی گفته شده است-. بالأخره، مبدأ الفاظ عبارت از تعدادی حروف محدود و متناهی است و زمانی که مواد، متناهی شد، آن صورتی هم که عارض بر مواد متناهی می‌شود، متناهی خواهد بود. ترکیباتی که عارض بر این حروف می‌شوند، بدون تردید، متناهی خواهند بود. امّا در باب معانی این گونه نیست بلکه معانی، نامتناهی هستند. مراد از معانی، تمام حقایق- حتی ممتنع الوجود[۱۴۶]- است و لفظ «ممتنع»، حکایت از معنا می‌کند، پس مراد از معانی، مجموعه «واجب، ممکن، ممتنع» است و این مجموعه، نامتناهی است. ممکن است بتوان برای اثبات نامتناهی بودن معانی راه دیگری را پیمود و گفت:

یکی از حقایقِ عالَم، عبارت از «واجب‌الوجود بالذات» است و روشن است که «واجب‌الوجود بالذات»، به تمام معنا، نامتناهی است. علمش، نامتناهی است، قدرتش نامتناهی است و حتی شاید بتوان گفت: «ذات پاکش هم نامتناهی است». تازه او یکی از حقایق عالَم است ولی مهم‌ترین حقیقت این عالَم و سرچشمه همه حقایق است. بنابراین، معانی، غیر متناهی و الفاظ، متناهی است و اگر متناهی بخواهد برای نامتناهی وضع شود راهی جز اشتراک لفظی وجود ندارد. ولی معنای این حرف این نیست که اشتراک، در همه الفاظ تحقّق دارد. مثلًا اگر پنجاه لفظ و صد معنا داشته باشیم، معنای اشتراک این نیست که هر لفظی در برابر دو معنا وضع شده باشد بلکه ممکن است چهل و نه لفظ در مقابل چهل و نه معنا و یک لفظ باقیمانده در مقابل پنجاه و یک معنا وضع شده باشد و اشتراک، تنها در مورد یک لفظ باشد. درهرصورت، راهی جز اشتراک لفظی وجود ندارد. به‌عبارت دیگر: ما وقتی در مقابل معانی قرار می‌گیریم، با کمبود لفظ مواجه می‌شویم، و برای تفهیم و تفهّم معانی، راهی جز اشتراک لفظی نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۶۳

اشکالات مرحوم آخوند بر دلیل فوق

اشکال اوّل: مرحوم آخوند می‌فرماید: شما که می‌خواهید الفاظ متناهی را برای معانی نامتناهی وضع کنید، آیا تعدّد وضع، به تعدّد الفاظ است یا به تعدّد معانی؟

به‌عبارت دیگر: در اینجا ما سه عنوان داریم: الفاظ- که متناهی هستند- معانی- که نامتناهی هستند- و وضع- که فعل واضع است-.

آیا وضع الفاظ برای معانی، تابع الفاظ و متناهی است یا تابع معانی و نامتناهی است؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: وضع، همیشه تابع معناست، اگر معنا دوتا شد، وضع هم دو تا خواهد بود. لفظ عین، هفتاد معنا دارد و یک لفظ هم بیشتر نیست. ولی آیا چند وضع دارد؟ آیا یک وضع دارد- چون لفظ واحد است- یا هفتاد وضع دارد- چون دارای هفتاد معناست-؟ بنا بر قاعده، تعدّد وضع تابع تعدّد معناست، یعنی واضع، یک‌مرتبه لفظ عین را برای چشم وضع می‌کند، بار دوّم برای چشمه و .... بنابراین، وضع متعدد است خواه واضع یکی باشد یا متعدّد، درهرصورت، وضع متعدد است. حال که چنین است، معانی غیر متناهی، اوضاع غیر متناهی لازم دارند و این دارای اشکال است، زیرا اگر واضع، بشر باشد، همه افراد بشر هم که جمع شوند و وضع انجام دهند، اوضاع آنان متناهی خواهد بود زیرا خودشان متناهی هستند. واضع متناهی، چگونه می‌تواند وضع نامتناهی داشته باشد. و اگر واضع، خداوند باشد، اگرچه به‌لحاظ نامتناهی بودن خداوند، تحقّق اوضاع نامتناهی از خداوند امکان دارد ولی در اینجا اشکال دیگری مطرح می‌شود و آن این است که اصولًا وضع، اصالت ندارد بلکه به عنوان مقدّمه استعمال مطرح است. و اگر لفظی را برای معنایی وضع کنند، با علم به این که در طول تاریخ حتّی یک‌بار هم در این معنا استعمال نمی‌شود، این وضع، لغو است و اثری برآن مترتب نیست. حال اگر ما وارد دایره استعمالات شدیم و دیدیم استعمال متناهی است و وضعی که به دنبال آن، استعمال تحقّق پیدا نکند لغو است و از حکیم صادر نمی‌شود، باید بگوییم: «اگرچه درصورتی‌که واضع خداوند باشد اوضاع نامتناهی امکان دارد ولی به‌لحاظ این که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۶۴

وضع، مقدّمه استعمال است و استعمال، متناهی است، اوضاع غیر متناهی نمی‌تواند تحقّق پیدا کند». خلاصه حرف مرحوم آخوند این است که اگر الفاظ، متناهی و معانی غیر متناهی باشند، لازم می‌آید که اوضاع غیر متناهی باشند و اوضاع غیر متناهی دارای اشکال است خواه واضع خداوند باشد یا بشر.[۱۴۷] بررسی اشکال اوّل مرحوم آخوند: اگرچه کلام مرحوم آخوند فی‌نفسه خوب است ولی می‌توان به گوشه‌ای از آن مناقشه کرد. و آن این است که در بررسی اقسام وضع، گفتیم: یکی از اقسام وضع، عبارت از «وضع عام و موضوع له خاص» است. که به‌نظر ما این صورت، از جهت مقام تصوّر هم دارای اشکال بود، امّا مرحوم آخوند تردیدی نداشت که «وضع عام و موضوع له خاص» دارای امکان تصوّر است ولی می‌فرمود: مسأله حروف، به عنوان مصداق برای «وضع عام و موضوع له خاص» نیست. ما اینجا به مرحوم آخوند می‌گوییم: در «وضع عام و موضوع له خاص»، واضع، یک معنای کلّی را درنظر می‌گیرد ولی لفظ را برای افراد و مصادیق آن وضع می‌کند. اگر معنای موضوع له این لفظ، عبارت از افراد و مصادیق و جزئیات شد، بین این جزئیات و افراد، تباین وجود دارد، یعنی درحقیقت، موضوع له این لفظ، عبارت از افراد و معانی متباین و غیر قابل اجتماع است.

و در این صورت، آیا چیزی غیر از اشتراک لفظی تصوّر می‌شود؟ آیا در «وضع عام و موضوع له خاص» اشتراک معنوی تحقّق دارد؟ اشتراک معنوی به این معناست که لفظ برای قدر جامع وضع شده باشد، برای معنای عام وضع شده باشد. در حالی که شما فرض می‌کنید که برای معنای عام وضع نشده است بلکه برای افراد و مصادیق و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۶۵

خصوصیاتِ این معنای عام وضع شده است. لذا در آنجا گفتیم: «این که شنیده‌اید «عین» یک مشترک لفظی و دارای هفتاد معنا است، یک مسأله جزئی است. در «وضع عام و موضوع له خاص» مشترک لفظی با یک میلیارد معنا مطرح است، زیرا هر جزئی، به طور مستقلّ موضوع له قرار گرفته است، هر مصداق، مستقلًا موضوع له است».[۱۴۸] حال که این‌طور شد ما سؤال می‌کنیم: آیا وضعِ لفظ در «وضع عام و موضوع له خاص» در برابر یک میلیارد معنا، به اوضاع متعدّد تحقّق پیدا کرده است یا به یک وضع؟

روشن است که در «وضع عام و موضوع له خاص» ما بیش از یک وضع نداریم ولی در عین حال که وضع، واحد است، یک میلیارد معنا به عنوان موضوع له آن می‌باشد. بنابراین آنچه مرحوم آخوند فرمود «که اگر ما پای مشترک لفظی را به‌میان بیاوریم باید به

تعداد معانی، قائل به تعدّد وضع شویم» حرف درستی نیست. خیر، در وضع عام و موضوع له خاص، مسئله این‌طور نیست. شما لفظ را برای یک میلیارد معنا وضع می‌کنید، این یک میلیارد، متباین هستند زیرا خصوصیات آنها هم در معنای موضوع له دخالت دارد و بین افراد- با لحاظ خصوصیات- تباین وجود دارد. بین زید و عَمرو- با حفظ خصوصیات زیدیّت و عَمریّت- تباین وجود دارد و امکان اجتماع بین آنها وجود ندارد. در نتیجه، ما توانستیم یک مشترک لفظی با این تعداد تکثر در معنا و تعدّد در معنا پیدا کنیم ولی درعین‌حال، تعدّد وضع هم لازم نداشته باشیم، بلکه تمام این مسائل با یک وضع حلّ شود. بلی در جایی که معانی از دو سنخ باشند و مسأله افراد و یک ماهیت در کار نباشد، بلکه ماهیات متعدّد و حقایق متعدّد مطرح باشد، آنجا اشتراک

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۶۶

لفظی، تعدّد وضعش به تعدّد معانی است. ولی این که بخواهیم به‌طور کلّی بگوییم:

«هرجا مسئله اشتراک لفظی مطرح شد، باید به‌لحاظ تعدّد معنا، تعدّد وضع هم در کار باشد» این حرف نمی‌تواند تمام باشد. اشکال دوّم مرحوم آخوند: مرحوم آخوند می‌فرماید: ما در باب معانی، در صورتی عدم تناهی معانی را از شما پذیرفتیم، که معانی را به‌ضمیمه افراد و مصادیق و جزئیات درنظر بگیریم ولی اگر شما بخواهید کلّیات- یعنی معانی عامّه- را درنظر بگیرید، ما می‌گوییم: «معانی عامّه، تناهی دارد، واجب‌الوجود، یک معنای عام است، ممکن الوجود هم یک معنای عام است، ممتنع الوجود نیز یک معنای عام است و مثلًا موجود مجرّد هم یک معنای عام و موجود مادّی هم یک معنای عام است. وقتی ما رئوس معانی و کلّیات معانی را درنظر می‌گیریم، نمی‌توانیم ادّعای عدم تناهی کنیم بلکه معانی در ارتباط با کلّیات، محدود و متناهی است و ما غیر از عناوین واجب و ممکن و محال و امثال این عناوین، عناوین دیگری نداریم تا بتوانیم مسأله عدم تناهی را مطرح کنیم».[۱۴۹] ممکن است به ذهن بیاید که لازمه غیر متناهی بودن یک معنا چیست؟ مثلًا اگر در مورد ذات باری‌تعالی، عدم تناهی را فرض کنیم، آیا این منافات دارد با این که کلمه «اللَّه» برای این ذات غیر متناهی وضع شده باشد؟ خیر، این‌طور نیست که عدم تناهی، اقتضای این معنا را داشته باشد که حتماً باید پای اشتراک لفظی را به‌میان بیاوریم. در نتیجه قول «ضروری الوجود بودن اشتراک لفظی» غیر قابل قبول است.

نظریه دوّم

اشاره

بعضی معتقدند: عدم اشتراک لفظی ضروری است. در ارتباط با این نظریه، چند دلیل ذکر شده است ولی مرحوم آخوند فقط یکی از

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۶۷

آنها را مطرح کرده است. قائلین به این قول می‌گویند: اشتراک لفظی، دارای امتناع وقوعی است یعنی وقوع آن در خارج، مستلزم تالی فاسد است.[۱۵۰]

دلیل اوّل:

مرحوم آخوند می‌فرماید: قائلین به این قول، عقیده دارند که اشتراک لفظی، با هدف وضع سازگار نیست و بین این دو، تباین وجود

دارد، زیرا هـدف وضع، عبارت از سـهولت تفهیم و تفهّم است. وضع برای این است که مردم از اشاره و امثال آن نجات پیدا کنند و بتوانند مقاصد خود را با وسیله‌ای سهل و آسان بیان کنند. در حالی که اشتراک لفظی، ما را از رسیدن به مراد متکلّم دور می کند، زیرا اشتراک لفظی، نیاز به قرینه معیّنه دارد و چون بنای قرائن- نوعاً- بر خفاست و مخاطب- نوعاً- تنبّه به قرائن پیدا نمی کنـد، لـذا اگر گفت: «رأیت عیناً» و عین خاصـی را اراده کرد، مخاطب، آن را نمی‌فهمد. به‌همین‌جهت، جمع بین هدف وضع و اشتراک لفظی تحقّق نـدارد. پاسخ مرحوم آخونـد از دلیل فوق: این که می گویید: «قرینه، توأم با خفاست» به چه معناست؟ ما در باب مجازات هم قرینـه داریـم، مشترک معنوی هـم اگر بخواهـد بر بعضـی از مصـادیقش منطبق شـود، به قرینه نیـاز دارد. آیـا قرینه مشترک لفظی خصوصـیتی دارد که قرینه مشترک معنوی آن خصوصـیت را نـدارد؟ و اگر بگوییـد: «هر قرینه‌ای توأم با خفاست» ما سؤال می کنیم: اگر متکلّم گفت:

«رأیت أسداً یرمی»، آیا شما در معنای آن تردیدی دارید؟ این جمله، ظهور در «رجل شجاع» دارد. و لذا در بحث أصالهٔ الظهور، این معنا مطرح شده که أصالهٔ الظهور، یک

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۶۸

معنای عامی است نه این که این اصل، در محدوده استعمالات حقیقیّه باشد.

همان‌طوری که در «رأیت أسـداً»، یک أصالهٔ الظهور وجود دارد و آن أصالهٔ الظهور اقتضا می کند که «رأیت أسداً» بر معنای حقیقی حمـل شود، در «رأیت أسـداً یرمی» هم یک أصالـهٔ الظهور وجود دارد که اقتضا می کنـد «رأیت أسـداً یرمی» حمل بر معنای مجازی شود. بنابراین، دلیل فوق نمی‌تواند امتناع اشتراک لفظی را اثبات کند.[۱۵۱]

دلیل دوّم و سوّم:

این دو دلیل به هـدف وضع کاری ندارد بلکه مبتنی بر این است که اشتراک لفظی، با حقیقت و ماهیت وضع، سازگار نیست. ولی با تـوجه به این که حقیقت و مـاهیت وضع، مورد اختلاـف بود، هریـک از این دو دلیـل بر مبنـای یکی از اقوال پیرامون حقیقت وضع می‌باشـد که در ذیـل به بیان آنها می‌پردازیم: بیان اوّل: بعضـی گفته‌انـد: اشتراک لفظی، با ماهیت وضع سازگار نیست، زیرا حقیقت وضع عبـارت از این است که واضع، یک لفظ را قالب و مرآت برای معنا قرار بدهـد. یعنی همان‌طور که با ملاحظه مرآت، همه چیز روشن می‌شود و حـالت تحیّر و تردیـد، برای انسـان بـاقی نمی‌مانـد، واضع نیز لفـظ را مرآت برای معنـا قرار می‌دهـد به طوری که با شنیدن لفظ، انتقال به‌معنا پیدا شود و دیگر هیچ‌گونه تحیّر و تردیدی در کار نباشد، لفظ را که می‌شنود، معنا کاملًا روشن باشد، مثل همـان کسـی که نـاظر در مرآت است که بـا نظر در مرآت، آنچه را بایـد ملاـحظه کنـد، ملاحظه می کنـد و برای او حالت تردیـد و تحیّری باقی نمی‌مانـد. مستدلّ می‌گوید: اگر ماهیت وضع، یک چنین چیزی باشد، با اشتراک لفظی سازگار نخواهد بود زیرا معنای قالب بودن و مرآت بودن لفظ برای معنا، این است که انسان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۶۹

وقتی لفـظ را شـنید، به سـرعت به معنـا منتقـل شود و برای او حالت تردیـد و تحیّر نباشـد و در ارتباط با اشتراک لفظی، چنین چیزی تحقّق ندارد.[۱۵۲] پاسخ: جواب از این حرف، جواب مبنایی است یعنی ما به این مستدلّ می گوییم: معنای وضع، مرآتیت نیست. در اینجا خلطی واقع شـده بین مقام وضع و مقام اسـتعمال. و حساب هریک از این دو مقام، جـدای از یکـدیگر است. در باب وضع، هم لفـظ اصالت دارد و هم معنا، و مسأله مرآتیت مطرح نیست. مسئله این است که واضع می‌آیـد و یک لفظ را به‌طور مسـتقل ملاحظه کرده و یـک معنـا را هم به‌طور مستقل ملاحظه کرده و آن لفظ را علامت و نشانه برای این معنا قرار می‌دهـد. علامت بودن و نشانه

بودن، یک مطلب است و مرآتیت و قالب بودن مطلب دیگر است. در باب وضع، لفظ و معنا دو مقوله متباین می‌باشند. لفظ از مقوله لفظ و معنا از مقوله معناست و بین لفظ و معنا، تباین کلّی وجود دارد و هیچ امکان ندارد که لفظ، معنا شود یا معنا لفظ شود، ولی واضع با عمل خودش- به نام وضع- می‌آید و یک علامیّت اعتباری برای این لفظ، نسبت به معنا قائل می‌شود. دلیل این که لفظ، اصالت دارد همین کاری است که ما انجام می‌دهیم، پدر وقتی می‌خواهد برای فرزندش نام‌گذاری کند، ممکن است تا مدّتی فکر و مطالعه کند و سپس نام را انتخاب کند. این‌قدر لفظ در باب وضع اصالت دارد. و الّا اگر لفظ، فانی در معنا و مرآت برای معنا بود- آن‌طور که مستدلّ قائل است- دیگر لفظ اصالتی نداشت و چیزی که اصالت ندارد، لازم نیست انسان روی آن فکر و مطالعه کند. و ما عرض کردیم که حقیقت وضع، همین نام‌گذاری است که پدر نسبت به فرزند انجام می‌دهد. آیا حقیقت و ماهیت نام‌گذاری چیست؟ ماهیت نام‌گذاری این است که یک لفظ را به‌جای اشاره عملیه قرار می‌دهند یعنی اگر لفظ نبود، باید این مولود، با اشاره به او مشخص

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۷۰

شود، حال که مسأله وضع پیش‌آمده، به‌جای آن اشاره عملیه، کلمه «زید» یا کلمه دیگر مطرح است. کجا در نام‌گذاری، مسأله مرآتیت مطرح است؟ بلی وقتی وضع تحقّق پیدا کرد و نوبت به مقام استعمال رسید، مستعمِلین، هدفشان معناست. آنان در استعمال، توجه کامل به معنا دارند و می‌خواهند مقاصد خود را سریعاً در اختیار مستمعین بگذارند، لذا توجه مستعمِلین به‌معنا، توجّه مرآتیت است. توجه مستمعین هم به معنا همین‌طور است. مستمعین، وقتی الفاظ را استماع می‌کنند گویا پای لفظ در میان نیست و مثل این که آنان معانی را یکی پس از دیگری تلقّی می‌کنند. این امر به خاطر این است که در مقام استعمال- چه در ارتباط با مستعمِل و چه در ارتباط با مستمع- الفاظ جنبه مرآتیت دارد. هدف تفهیم و تفهّم معناست. ولی در باب وضع، نمی‌توانستیم مسئله را به این صورت پیاده کنیم. در باب وضع، واضع یک نظر مستقلّ به لفظ و یک نظر مستقلّ هم به معنا دارد بعد می‌گوید:

وضعتُ هذا اللفظ بإزاء هذا المعنی، همان‌طوری که پدر در مقام نام‌گذاری فرزند، برای نام، اصالت قائل است و نام را مستقلًا ملاحظه می‌کند ولی وقتی نوبت به مستعملین رسید آنان که کلمه زید را می‌گویند آن‌قدر- ازنظر مستمع و متکلّم- لفظ، فانی در معناست که گویا اصلًا لفظی مطرح نیست و معانی القاء می‌شود و تفهّم و استماع می‌شود. خلاصه این که گویا مستدلّ بین مقام وضع و مقام استعمال خلط کرده است. در استعمال، مرآتیت مطرح است ولی در مقام وضع، هم لفظِ موضوعٌ اصالت دارد و هم معنای موضوع له اصالت دارد و هیچ‌گونه قالبیت و مرآتیتی مطرح نیست بلکه صرفاً یک علامیّت و نشانه بودن لفظ برای معنا مطرح است. پس این دلیل قائلین به امتناع وقوعی اشتراک لفظی، ناتمام است، زیرا مبنای آنان نادرست است. بیان دوّم: این بیان هم یک مبنایی را در باب وضع قائل شده و ملاحظه کرده

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۷۱

است که آن مبنا با اشتراک لفظی سازگار نیست و به جای این که از مبنا دست بردارد از اشتراک لفظی دست برداشته و آن را محال می‌داند. مستدلّ می‌گوید: حقیقت و ماهیت وضع، عبارت از این است که واضع، ملازمه‌ای را میان لفظ و معنا جعل می‌کند و به‌واسطه جعل این ملازمه، لفظ و معنا متلازم می‌شوند یعنی هیچ‌کدام از این دو از یکدیگر جدا نمی‌شوند و اگر معنای وضع یک چنین مسأله‌ای باشد دیگر نمی‌توان آن را در ارتباط با دو معنا پیاده کرد و نمی‌توان گفت: این لفظ، همان‌طور که با معنای اوّل ملازمه دارد با معنای دوّم هم ملازمه دارد. زیرا معنای یک چنین حرفی این است که نه معنای اوّل قابل انفکاک از لفظ است و نه معنای دوم و نه لفظ قابل انفکاک از این دو معناست و چنین چیزی صحیح نیست. ما همیشه مشترک لفظی را در یک معنا استعمال می‌کنیم و در بحث آینده- که بحث می‌کنیم آیا مشترک لفظی را می‌توان در بیش از یک معنای واحد استعمال کرد- خواهیم گفت که جماعتی از محقّقین معتقدند: «مشترک لفظی را در بیش از یک معنا نمی‌توان استعمال کرد». آن‌وقت اگر ما این حرف را

بـا معنـای وضع- که عبـارت از ملازمه است- ملاحظه کنیم، چگونه می‌توانیم تصور کنیم که لفظ «عین» هم با «عین باکیه» ملازمه دارد- یعنی هیچ‌گاه از یکدیگر جدا نمی‌شوند- و هم با «عین جاریه» ملازمه دارد- یعنی هیچ‌گاه از یکدیگر جدا نمی‌شوند-؟ چگونه می‌توان چنین ملازمه‌ای را بین دو معنایی که هیچ ارتباطی بـا یکدیگر ندارند، در ارتباط با یک لفظ مطرح کرد؟[۱۵۳] پاسخ: ما این مبنای شما را در ارتباط با وضع نمی‌پذیریم. کدام ملازمه بین لفظ و معنا وجود دارد؟ آیا واضع می‌آید- به لحاظ این که لفظ و معنا، هر دو واقعیت می‌باشند- میان لفظ و معنا، ملازمه واقعیّه جعل می‌کند؟ چگونه واضع می‌تواند بین دو چیز متباین- که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۷۲

یکی از مقوله لفظ و دیگری از مقوله معناست- ملازمه واقعیّه درست کند؟ لفظ و معنا دو امر متباین بوده و واضع نمی‌توانـد بین دو امر متباین- که هیچ ملازمه‌ای بین آنها وجود ندارد- ملازمه واقعیّه و تکوینیّه درست کند. و اگر گفته شود: «واضع، بین لفظ و معنا ملازمه اعتباریه درست می‌کند» ما می‌گوییم: ملازمه اعتباریه چه معنایی می‌توانـد داشته باشد، مگر در هر چیزی می‌توان ملازمه اعتباریه را مطرح کرد؟ علاوه بر این، ما گفتیم: «واضع، در مقام وضع، همان کاری را انجام می‌دهد که پدر در مقام نام‌گذاری فرزند انجام می‌دهد»، آیا اگر شما از چنین پدری سؤال کنید:

چه کاری می‌خواهی انجام دهی، او می‌گوید: می‌خواهم بین لفظ و معنا ملازمه ایجاد کنم؟ اصلًا مسأله ملازمه مطرح نیست. واقعیت مسئله این است که این لفظ جای اشاره عملیه را بگیرد. جای آن اشاره‌ای که در همه جا راه نـدارد را بگیرد، چون اشاره، تنها در صورت حضور مشارالیه مطرح است درحالی‌که پدر گاهی در غیاب فرزند می‌خواهد او را موضوع برای حکمی قرار دهد، آنجا چگونه به او اشاره کند؟ در اینجا آمده‌اند به‌جای اشاره عملیه، یک لفظ را جایگزین کرده‌اند که هم با حضور مشارالیه و هم با غیاب او و هم با موتش و هم با حیاتش، به عنوان علامت برای مشارالیه و معرِّف برای آن است. معرِّف بودن، یک مطلب و جعل ملازمه مطلبی دیگر است و بین این‌ها ارتباطی وجود ندارد.

تحقیق در ارتباط با اشتراک لفظی

از آنچه گفته شد معلوم گردید که ادلّه قائلین به ضروری الوجود بودن اشتراک لفظی و نیز ادلّه قائلین به ضروری العدم بودن آن ناتمام است. مقتضای تحقیق این است که اشتراک لفظی نه ضروری الوجود است و نه ضروری العدم، بلکه امری ممکن است که می‌تواند در خارج تحقّق داشته باشد و وقوع،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۷۳

بهترین دلیل برای امکان آن است. ما به وضوح می‌بینیم که اشتراک لفظی در خارج تحقّق دارد و حتی الفاظی وجود دارند که مشترک لفظی بین دو معنای متضادند، مثلًا کلمه «قُرء» که در قرآن کریم استعمال شده، هم به معنای «طهر» و هم به معنای «حیض» است و هر دو معنا، معنای حقیقی آن می‌باشند. و الفاظ مشترکی که معانی آنها متضاد نباشند فراوان است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۷۵

منشأ تحقّق اشتراک لفظی

اشاره

بحث در این است که آیا چه چیزی سبب تحقّق اشتراک لفظی گردیده است؟ آیا در الفاظ کمبودی وجود دارد؟ چرا به‌جای وضع لفظ «عین» برای هفتاد معنا، هفتاد لفظ برای آن هفتاد معنا وضع نکرده‌اند؟ چرا یک لفظ را برای «طهر» و یکی را برای «حیض» وضع نکرده‌اند بلکه لفظ «قرء» را برای آن دو معنای متضاد وضع کرده‌اند که چه‌بسا موجب اشتباه شود؟ در آیه شریفه (و المطلقات یتربّصن بأنفسهن ثلاثة قروء)[۱۵۴] که قرینه نیست از کجا انسان بفهمد مراد از «قرء» کدام‌یک از آن دو معناست؟ و اگر قرینه اقامه شود- که نوعاً قرائن لفظیه است- نتیجه این می‌شود که دو لفظ را برای رساندن یک معنا به کار برده‌اند، در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که چرا از اوّل نیامدند یک لفظ را برای همین معنا وضع کنند بدون این که برای افهام مقصود، نیاز به تعدّد لفظ باشد؟ پس با وجود این که ضرورتی برای تحقّق اشتراک لفظی نبوده است چه چیزی سبب شده که اشتراک لفظی تحقّق پیدا کند؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۷۶

در اینجا سه راه گفته شده است:

راه اوّل برای تحقّق اشتراک لفظی

این راه از انضمام دو مطلب به یکدیگر حاصل می‌شود: مطلب اوّل: قبائل و طوائف مختلف در زمانهای سابق با وجود این که در اصل یک لغت مشترک بودند- مثلًا زبان همه آنان عربی بود- ولی در عین حال، هر قبیله‌ای برای خودش اصطلاح خاصی داشت. در زمان ما نیز- که مسئله قبائل مطرح نیست- هر بلدی برای خودش اصطلاح خاصی دارد. یک بلد، از فلان معنا به یک لفظ تعبیر می‌کنند و بلد دیگر از همان معنا به لفظ دیگر تعبیر می‌کنند، با این که هر دو دارای یک زبان می‌باشند، مثلًا هر دو فارسی زبان هستند. این مطلب، کاشف از این است که معنای اشتراک در لغت این نیست که در تمامی الفاظ، اشتراک تحقّق داشته باشد و مثلًا همه عرب زبانها در تمام این الفاظ مشترک با یکدیگر اشتراک داشته باشند. بلکه این معنا به حسب بلاد- در زمان ما- و به حسب قبائل- در زمانهای گذشته متفاوت بوده است، مثلًا در زمان سابق در قبیله‌ای از کلمه «عین» معنای «چشم» را اراده می‌کردند نه معنای دیگر. و در قبیله دیگر وقتی کلمه «عین» گفته می‌شد، معنای «چشمه» را اراده می‌کردند نه معنای دیگر. و در قبیله سوّم، معنای سوّم را اراده می‌کردند. علت این که در قبائل به این صورت بوده، این است که دلیلی نداریم که واضع، خداوند یا شخص معیّن باشد بلکه به اعتبار اختلاف قبائل و کشورها و بلاد، واضعین، فرق می‌کنند. چه مانعی دارد که رئیس یک قبیله بگوید: ما در قبیله خودمان، «عین» را به‌معنای «چشم» می‌دانیم نه غیر از آن، و رئیس قبیله دوّم- با توجه به قبیله اوّل یا بدون توجّه به آن- بگوید: ما «عین» را به‌معنای «چشمه» می‌دانیم و همچنین قبائل دیگر. مطلب دوّم: محقّقین از لغویین که کتاب لغت می‌نوشته‌اند، مقیّد بودند که همه قبائل و طوایف را بررسی و تفحّص کنند. مثلًا گفته‌اند «جوهری» برای تدوین

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۷۷

«صحاح اللغة» حدود بیست سال در میان قبائل و طوایف می‌گشته و الفاظ و معانی را از زبان خود آنان می‌گرفته و می‌نوشته تا «صحاح اللغة» را تدوین کرده است. حال این «جوهری» ممکن است امروز وارد قبیله‌ای شده و ملاحظه کرده آنان وقتی «عین» را می‌گویند، «چشم» را اراده می‌کنند و وقتی وارد قبیله دوّم شده، دیده است آنان از «عین»، «چشمه» را اراده می‌کنند و در قبیله سوّم، مشاهده کرده است که آنان از «عین»، معنای سوّمی را اراده می‌کنند، حال ایشان می‌خواهد در «صحاح اللغة» معنای «عین» را بنویسد چاره‌ای جز این ندارد که همه معانی که در قبائل اراده می‌شده را ذکر کند. وقتی در میان قبائل عرب یک چنین اختلافی وجود دارد آیا «جوهری» چاره‌ای غیر از این دارد که بگوید: «عین، حقیقت در هفتاد معناست»؟ زیرا همه این قبائل، عرب هستند و هرکدام

هم از عین، یک معنا را به‌صورت حقیقت اراده می‌کنند تقدّم و تأخّر و ترجیحی هم وجود ندارد، لغوی در اینجا کدام معنا را مطرح کند؟

چاره‌ای نـدارد جز این که بگویـد: «عین دارای هفتاد معناست و همه معانی آن‌هم به نحو حقیقت می‌باشـند و اشتراک معنوی هم در کار نیست، پس بایـد به‌صورت اشتراک لفظی باشـد». بنابراین، یکی از راه‌هایی که به عنوان منشأ تحقّق اشتراک لفظی مطرح است اختلاف قبائل- در زمان‌های قبل- و اختلاف بلاد- در زمان ما- می‌باشد.[۱۵۵]

راه دوّم برای تحقّق اشتراک لفظی

راه دوّمی که به عنوان منشأ اشتراک لفظی مطرح شده- و حرف خوبی هم می‌باشد- این است که گفته شود:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۷۸

شما می‌گوییـد: غرض از وضع، تفهیم و تفهّم است. یعنی انسان به وسیله الفاظ بتوانـد مقاصـد خودش را بیان کنـد و مطلب خود را برای مخاطب تبیین کند. تفهیم و تفهّم بر دو نوع است: گاهی تفهیم و تفهّم به این صورت است که انسان می‌خواهد مراد خودش را با تمام ابعاد آن برای مخاطب روشن کنـد، یعنی می‌خواهـد آنچه در واقعیت تحقّق پیدا کرده، به وسیله لفظ در اختیار مخاطب قرار دهـد. تفهیم و تفهّم در اکثر مـوارد به همین نـوع است. و گـاهی تفهیم و تفهّم به این صورت است که انسـان می‌خواهـد از مقصود خودش به صورت اجمالی پرده بردارد، یعنی می‌خواهـد واقعیت را به‌طور اجمال در اختیار مخاطب قرار دهد. مثلًا آدم متشخّصـی به منزل شـما آمده است. شـما وقتی می‌خواهید این قصه را نقل کنید به صورتهای مختلفی نقل می‌کنید: اگر مخاطب شما یک دوست صمیمی و نزدیـک است و می‌خواهیـد همه واقعیت را در اختیـار او قرار دهیـد، می‌گوییـد: «شب گذشـته فلان شخصـیت به منزل ما آمد» و تمام خصوصـیات او را مطرح می‌کنید. ولی گاهی مخاطب شـما کسی است که صلاح نمی‌دانید همه واقعیت را در اختیار او قرار دهید، می‌گویید: «شب گذشـته یک آقای محترمی به منزل ما آمد» و هیچ انگیزه‌ای برای معرفی او ندارید. بنابراین ما با دو نوع تفهیم و تفهّم روبرو هستیم، گـاهی تفهیم و تفهّم به کیفیتی است که مراد انسان با همه خصوصـیاتش روشن شود و گاهی مصـلحت اقتضا می‌کند که مراد انسان مطرح شود ولی به‌صورت اجمال. ممکن است کسـی اشکال کند: «در صورت دوّم، چه ضرورتی وجود دارد کـه متکلّـم، مراد خـود را مطرح کنـد؟». جـواب این است که اینجـا هم ضـرورت دارد. متکلّم چه‌بسـا می‌خواهـد چیزی در این ارتباط با مخاطب بگوید ولی مایل نیست که او بر تمام خصوصیات مسئله اطلاع

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۷۹

پیـدا کنـد. تفهیم و تفهّم به این صورت نیست که یـک طرف آن در ارتبـاط بـا همه خصوصـیات و طرف دیگر آن سـکوت محض باشـد. تفهیم و تفهّم دو طرف دارد یـک طرفش بیـان مراد بـا همه خصوصـیات و طرف دیگر آن، بیـان مراد به‌صورت اجمال است. حال که چنین است، آیا برای تفهیم و تفهّم به صورت اجمال، نبایـد راهی وجود داشـته باشـد؟ بهترین راه برای این مسـئله، اشتراک لفظی است. وقتی می‌گویند: «مشترک لفظی قرینه می‌خواهد» معنایش این نیست که در همه جا نیاز به قرینه دارد، بلکه اگر بخواهیم مراد را روشن کنیم نیاز به قرینه دارد ولی اگر غرض، به اجمال تعلّق گرفته باشد قرینه نیاز ندارد. مثلًا متکلّم می‌گوید: «رأیت عیناً» و قرینه‌ای ذکر نمی‌کنـد زیرا می‌خواهـد مخاطب در حال تحیّر و تردّد باقی بمانـد. از طرفی بدانـد که متکلّم، چیزی را دیده است و از طرفی ندانـد آن چیز عبارت از چیست؟ این هم یک نوع از تفهیم و تفهّم است و راهش اشتراک لفظی است. به او می‌گوید: «رأیت عینـاً» و مخـاطب به فکر فرومی‌رود که آیـا «عین جـاریه» بـوده یـا «عین بـاکیه» یـا .... این کلاـم، درست در مقابـل کسـانی است که می‌گفتنـد: «اشتراک لفظی، بـا غرض وضع سازگـار نیست» در اینجا گفته می‌شود: «غرض از وضع این است که تفهیم و تفهّم به هر

دو نوعش تحقّق پیدا کند. ولی اکثر موارد آن از راه الفاظی است که معنای آنها روشن است و در مواردی هم از طریق مشترک لفظی است». بنابراین مسأله مشترک لفظی از این جهت نیست که انسان در تنگنای الفاظ قرار گرفته و با کمبود لفظ مواجه شده باشد بلکه دایره الفاظ وسیع است ولی انگیزه دیگری برای مشترک لفظی وجود دارد و آن این است که گاهی غرض متکلم به اجمال تعلّق می‌گیرد و نمی‌خواهد تمام مقصودش را بیان کند لذا به مشترک لفظی پناه می‌آورد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۸۰

شاهد قوی بر این مسئله، قرآن است، قرآن کریم می‌فرماید: (منه آیات محکمات هُنّ اُمّ الکتاب و اُخر متشابهات ...)[۱۵۶] قرآن هم آیات محکم دارد و هم آیات متشابه، و معنا ندارد کسی بگوید: چرا در قرآن آیات متشابه وجود دارد؟ زیرا گاهی در قرآن هم غرض به این نحو است که مطلبی به‌صورت اجمال گفته شود.[۱۵۷]

راه سوّم برای تحقّق اشتراک لفظی

اگر ما پای وضع تعیّنی را به‌میان آوریم و مثلًا بگوییم: لفظ «أسد» فقط برای «حیوان مفترس» وضع شده است، به‌صورت یک لفظ و یک معنا، ولی آن‌قدر به عنوان استعمال مجازی در «رجل شجاع» به‌کاررفته‌است که این معنای مجازی در ردیف معانی حقیقی اوّل قرار گرفته است. البته نه به این صورت که معنای حقیقی اوّل، مهجور و متروک شده باشد بلکه استعمال به حدّی رسیده است که وقتی «اسد» بدون قرینه استعمال شود، مخاطب متحیر می‌ماند، که آیا مقصود، «حیوان مفترس» است یا «رجل شجاع»؟ در اینجا یک اشتراک لفظی در ارتباط با وضع تعیّنی تحقّق پیدا کرده است. واضع نیامده برای لفظ «اسد» دو معنا به صورت اشتراک لفظی مطرح کند بلکه او «اسد» را برای یک معنا وضع کرده است ولی کثرت استعمال، موجب شده است که معنای مجازی، خود را به حدّ معنای حقیقی رسانده و در یک ردیف قرار گیرند، بدون این که معنای حقیقی اوّل کنار رفته و عنوان مهجوریت پیدا کند. ما در بحث وضع گفتیم: «وضع تعیّنی» وضع نیست. ولی وضع نبودن، یک حرفی است و این که معنای حقیقی درست کند چیز دیگری است. اگر کثرت استعمال، به حدّی برسد که وقتی لفظ «اسد» گفته می‌شود ترجیحی برای معنای حقیقی اوّل وجود

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۸۱

ندارد و مخاطب به صورت متحیر می‌ماند که آیا مقصود، حیوان مفترس است یا رجل شجاع؟ این هم یک نوع اشتراک لفظی است بدون این که واضع، این اشتراک لفظی را به وجود آورده باشد ولی تعدّد معنای حقیقی مطرح است و آثار اشتراک لفظی برآن بار می‌شود.[۱۵۸]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۸۳

آیا در قرآن کریم اشتراک لفظی تحقّق دارد؟

[کلام مرحوم آخوند

در ذیل بحث «امکان یا ضرورت وجود یا عدم اشتراک لفظی» می‌فرماید: بعضی در این مطلب با ما هم‌عقیده‌اند و معتقدند: اشتراک لفظی، هم امکان وقوع دارد وهم در لغت عرب واقع شده است ولی معنا ندارد که در قرآن، اشتراک لفظی وجود داشته باشد. زیرا اگر در قرآن، مشترک لفظی استعمال شود یا همراه با قرینه است یا بدون قرینه. اگر همراه با قرینه لفظیّه نباشد، لازم می‌آید که قرآن دارای اجمال باشد و اجمال با قرآنیت سازگار نیست. و اگر همراه با مشترک لفظی، قرینه لفظیّه معیّنه وجود داشته باشد، لازمه‌اش

این است که قرآن، یک معنا را به واسطه دو لفظ بیان کرده باشد، و آوردن دو لفظ برای تفهیم یک معنا، با قرآنیت نمی‌سازد. قرآنی که در بالاترین درجه فصاحت و بلاغت است و این همه تحدّی کرده و مردم را به مقابله به مثل دعوت کرده است، معنا ندارد که برای تفهیم یک معنا، از دو لفظ استفاده کرده باشد.[۱۵۹]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۸۴

پاسخ کلام فوق

این بیان، بنا بر هر دو تقدیر، جوابش روشن است: اوّلًا: ما در خارج می‌بینیم در قرآن، مشترک لفظی وجود دارد، «قروء» در آیه شریفه (المطلّقات یتربّصنَ بأنفسهنّ ثلاثهٔ قروء)[۱۶۰]، جمع «قُرْء» است و «قُرْء» از الفاظ مشترکی است که برای دو معنای متضادِّ «طُهر» و «حیض» وضع شده است.

کلمه «عین» در قرآن کریم استعمالات فراوانی دارد، (لهم أعْیُن لا یُبْصرون بها)،[۱۶۱] (فیها عین جاریهٔ)[۱۶۲]. بنابراین چیزی که در قرآن وقوع دارد دیگر جای بحث نیست. و این جواب، بنا بر هر دو تقدیر مطرح است، چه همراه با مشترک لفظی قرینه باشد یا نباشد. ثانیاً: ادلّه‌ای که اینان ذکر کرده‌اند باطل است: کسی که می‌گوید: «اگر مشترک لفظی بدون قرینه باشد، اجمال لازم می‌آید و اجمال‌گویی با قرآن تناسب ندارد» این، اجتهاد در مقابل نصّ است. خود قرآن می‌گوید:

«یک سلسله از آیات من جزء متشابهات است» متشابهات همان مجملات است که غرض به اجمال تعلّق گرفته است و مراد این نبوده است که هدف به طور کلّی مطرح شود. و این که در دلیل دوّم می‌گوید: «اگر مشترک لفظی همراه با قرینه لفظیه باشد، لازم می‌آید که یک معنا، با دو لفظ بیان شده باشد درحالی‌که ممکن بود با یک لفظ بیان شود» جواب این است که آنچه به عنوان قرینیت مطرح است این‌طور نیست که تمام فایده‌اش همان قرینیت باشد. گاهی انسان قرینه‌ای را می‌آورد که ضمن این که قرینیت دارد، یک مطلب اساسی را هم بیان می‌کند، مثلًا همین آیه (لهم أعینٌ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۸۵

لا یبصرون بها)[۱۶۳] این «لا یبصرون بها» دو نقش دارد: ۱- قرینه است که مراد از «عین»، «عین باصره و چشم» است. ۲- می‌خواهد بفرماید: با وجود این که اینان چشم دارند ولی نمی‌بینند. بنابراین قرینه به این معنا نیست که فقط برای تعیین مراد از مشترک آمده باشد. همچنین در مثال معروفی که برای مجاز ذکر می‌کنیم و می‌گوییم «رأیت اسداً یرمی» که «یرمی» به عنوان قرینه مجاز مطرح است می‌خواهیم دو مطلب را بیان کنیم: ۱- مقصود از «أسد»، «رجل شجاع» است. ۲- «رجل شجاع» در حال تیراندازی بود. این یک مطلب مهمّی است. اگر از اوّل بگوید: «رأیت رجلًا شجاعاً یرمی» در این صورت «یرمی» برای این است که بگوید: «رجل شجاع در حال تیراندازی بود».

«یرمی» معنایی زاید بر معنای «رجل شجاع» را دلالت می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۸۷

امر دوازدهم استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا

اشاره

تحریر محلّ بحث ۱- آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا ممکن است؟ ۲- آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا از نظر لغت جایز است؟ ۳- آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا، استعمال حقیقی است یا مجازی؟ ۴- کلام مرحوم آخوند در خاتمه بحث استعمال لفظ در اکثر از معنا

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۸۹

تحریر محلّ بحث

بحث در این است که آیا استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد جایز است یا نه؟ آیا می‌شود کلمه «عین» را در استعمال واحد، در دو معنا یا بیشتر استعمال کرد؟ اگرچه این بحث، در مورد عنوان مشترک لفظی مطرح است ولی ملاک بحث عمومیت دارد و آن مطلق استعمال لفظ در دو معنا یا بیشتر است خواه آن دو معنا، حقیقی باشند- مثل مشترک لفظی- یا هر دو مجازی باشند یا یکی حقیقی و دیگری مجازی باشد، مثل این که کلمه «أسد» را استعمال کنند در استعمال واحد- بدون این که کلمه «أسد» تکرار شود، بلکه یک «رأیت أسداً» بگوید- و هم معنای حقیقی، یعنی «حیوان مفترس» و هم معنای مجازی، یعنی «رجل شجاع» را اراده کند. قبل از وارد شدن به اصل بحث، باید دو جهت را مورد بررسی قرار دهیم: جهت اوّل: آیا عنوان بحث این است که «استعمال لفظ در اکثر از معنا جایز است یا نه»؟[۱۶۴]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۰

با مراجعه به کتب قدیمی علم اصول- حتی تا زمان مرحوم محقّق قمی صاحب قوانین و قبل از ایشان، صاحب معالم رحمه الله- در می‌یابیم که اصولیین در عنوان بحث خود، مسأله جواز و عدم جواز را مطرح کرده‌اند و ادلّه طرفین را در این زمینه ذکر کرده‌اند ولی وقتی نوبت به محقّق خراسانی رحمه الله می‌رسد، ایشان بحث را در مرحله‌ای قبل از مرحله جواز و عدم جواز پیاده می‌کند و آن مرحله امکان و استحاله است و می‌گوید: آیا استعمال لفظ در دو معنا امکان وقوعی دارد یا دارای استحاله وقوعی است.

بنابراین با توجه به کلام محقّق خراسانی رحمه الله ما باید در دو مرحله بحث کنیم: مرحله اوّل این است که آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا، در استعمال واحد، امکان وقوعی دارد یا استحاله وقوعی؟ همان‌طور که خود محقّق خراسانی رحمه الله استحاله را اختیار کرده است. اگر کسی در این مرحله قائل به استحاله شد، نوبت به مرحله بعدی نمی‌رسد، اگر چیزی محال شد، معنا ندارد که بگوییم: آیا واضع، اجازه داده یا نه؟ ولی اگر کسی در این مرحله قائل به امکان شد، آن‌وقت بحثی در مرحله دوّم واقع می‌شود که آیا این امرِ ممکن، مورد ترخیص و اجازه واضع قرار گرفته یا نه؟ زیرا هر امر ممکنی ملازم با صدور اجازه نیست. جهت دوّم: این مطلب نیز در ارتباط با تحریر محلّ نزاع است، و آن این است که استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا که محلّ بحث ماست به این صورت است که ما همان‌طور که اگر لفظ «عین» را مکرّر می‌کردیم و از هر لفظی یک معنا اراده می‌کردیم، به همان صورت در لفظ غیر مکرّر، دو معنا اراده کنیم. به عبارت روشن‌تر: اگر ما بگوییم: «رأیت عیناً و عیناً» و مقصودمان از عین اوّل، «عین باکیه» و از عین دوّم، «عین جاریه» باشد در این صورت، اراده و لحاظ ما نسبت به هریک از دو معنا، به طور استقلالی است بدون این که قدر جامعی بین این دو معنا تصوّر کنیم و یا یک عنوان انتزاعی به نام «أحد المعنیین» درنظر بگیریم و بدون این که مسأله اصالت و تبعیت در کار باشد، در «رأیت عیناً و عیناً» هریک از دو معنا را به طور مستقل و بالأصالهٔ ملاحظه کرده‌ایم. عین اوّل در «عین باکیهٔ» استعمال شده بدون این که هیچ ارتباطی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۱

به عین دوّم داشته باشد و عین دوّم در «عین جاریهٔ» استعمال شده بدون این که هیچ ارتباطی به عین اوّل داشته باشد. و گویا بین این

دو معنـا، مبـاینت کامل تحقّق دارد. حال بحث این است که آیا می‌توانیم به جای «رأیت عیناً و عیناً» بگوییم: «رأیت عیناً» و در همین استعمال واحـد و لفظ واحد بخواهیم کلمه عین را در دو معنا اسـتعمال کنیم به همان کیفیتی که در «رأیت عیناً و عیناً» درنظر گرفته می‌شـد، یعنی هر معنایی به طور مسـتقل و غیر مرتبط به معنای دیگر باشـد بـدون این که قـدر جامعی داشـته باشـند و یا اگر هم قدر جامع دارنـد، آن‌قـدر جامع در مقام اسـتعمال ملاحظه نشـده است و بـدون این که عنوان انتزاعی «أحد المعنیین» در کار باشد؟ محلّ بحث در اینجـاست. امّا اگر برای دو معنـا قـدر جامعی درست کرده و لفظ «عین» را در آن قـدر جامع اسـتعمال کردیم، این از محلّ بحث مـا خـارج است. و نیز اگر مسـتعمل فیه لفـظ «عین» را عنوان انتزاعی «أحـد المعنیین» قرار دهیم، این نیز از محلّ بحث ما خارج است.

همچنین اگر برای یکی از دو معنـا اصالت قائل شویم و معنای دیگر را به عنوان تابع ملاحظه کنیم این نیز از محلّ بحث خارج است. خلاصه این که محلّ بحث این است که در اسـتعمال واحـد، لفظ واحد را در دو معنا اسـتعمال کرده و هر دو معنا به صورت ملحوظ بالاستقلال باشند. حال پس از بیان دو نکته فوق، به تشریح مراحل بحث می‌پردازیم:

مرحله اوّل آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا ممکن است؟

اشاره

همان گونه که اشاره کردیم اگر در این مرحله قائل به استحاله شدیم نوبت به مرحله دوّم نمی‌رسد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۲

نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند معتقد است اسـتعمال لفظ در اکثر از معنا- به این کیفیتی که مطرح کردیم- مستحیل است. ایشان در مقام استدلال بر این مطلب عبـارتی را ذکر کرده است که مرادشان را به خوبی روشن نمی‌کنـد، زیرا در آن احتمالاتی مطرح است. ما در اینجا ابتـدا مفاد کلام ایشان را مطرح کرده و سپس احتمالاتی را که در آن وجود دارد مورد بررسی قرار می‌دهیم تا ببینیم آیا در ارتباط با این احتمالاـت می‌توان مسـأله اسـتحاله را مطرح کرد یـا این که بنـا بر هیچ‌کـدام از این احتمالاـت، مسـأله اسـتحاله مطرح نیست. مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: معنـای اسـتعمال- به صورت کلّی، نه در خصوص مـا نحن فیه- این نیست که مـا لفـظ را علاـمت برای معنا قرار دهیم، تا این که همین‌جا کسـی بیایـد مسـئله را تمام کنـد و بگوید: «چه اشـکالی دارد که چیزی علامت بر دو معنا باشد؟ مگر وقتی چیزی علاـمت شـد، حتماً بایـد علامت برای یک چیز باشـد؟ خیر، ممکن است یک چیز، علامت برای دو چیز واقع شود. یک لفظ، علاـمت و نشانه برای دو معنا باشـد». ایشان می‌فرمایـد: معنای اسـتعمال، علامت بودن لفظ برای معنا نیست بلکه معنای اسـتعمال این است که انسان لفظ را فانی در معنا و وجه برای آن قرار دهـد به طوری که گویا لفظْ همان معناست، به‌همین‌جهت است که حسن و قبح معانی، به الفاظ سرایت می‌کند. انسان می‌گوید: چرا حرف زشت می‌زنی؟ در حالی که زشتی مال معناست و معنا و لفظ- همان گونه که قبلًا گفتیم- از دو مقوله متضادند. آن‌وقت اگر یکی از دو مقوله قبیح شد، چه معنا دارد که مقوله دیگر هم قبیح شود؟ لفظ از مقوله لفظ و صوت است و معنا از مقوله واقعیات است ولی با توجه به این که لفظ، فانی در معناست و حقیقت اسـتعمال این است که گویـا لفظ، خودش را قربانی در معنا می‌کنـد و فانی در معنا قرار می‌گیرد، حُسن و قُبـح معنا، در معنا متوقف نشـده و به لفظ هم

سرایت می‌کند و لفظ، موصوف به حَسَن و قبیح می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۳

مرحوم آخوند می‌فرماید: لحاظی که به لفظ تعلّق می‌گیرد، لحاظ تبعی است. لفظ- در مقابل معنا- اصالت ندارد، به‌همین‌جهت، لحاظ استقلالی به معنا تعلّق می‌گیرد و لحاظ تبعی به لفظ متعلّق می‌شود. و وقتی لحاظ تبعی به لفظ تعلّق می‌گیرد، در ما نحن فیه باید دو لحاظ در ارتباط با لفظ مطرح شود، یک لحاظ تبعی به عنوان تبعیت از معنای اوّل و یک لحاظ تبعی به عنوان تبعیت از معنای دوّم. آن‌وقت نتیجه این می‌شود که در عالم معنا، دو لحاظ استقلالی به دو معنا تعلّق گرفته- که این مانعی ندارد- ولی به تبعیت از این دو لحاظ، دو لحاظ تبعی به لفظ تعلّق می‌گیرد و معنا ندارد که در یک استعمال، و در آنِ واحد، دو لحاظ به یک لفظ تعلّق بگیرد. مگر این که لاحظ، «أحول العینین»- آدم دو بین، که هر چیز را برخلاف واقع، دو تا می‌بیند- باشد که در این صورت مانعی ندارد که لفظ را هم دوتا ببیند و دو لحاظ تبعی به لفظ متعلّق شود. ولی آنچه را أحول می‌بیند واقعیت نیست. واقعیت، یک چیز است اگرچه از نظر او دو چیز مطرح است. و فرض این است که چشم ما خوب می‌بیند و یک لفظ را، یک لفظ می‌بیند.[۱۶۵]

از این عبارت مرحوم آخوند به‌خوبی روشن نمی‌شود که ایشان مسأله استحاله را با توجه به چه چیزی قائل شده است؟ در کلام ایشان سه احتمال وجود دارد که ازنظر قرب و بعد، در یک درجه نیستند. احتمال اوّل: نقطه اساسی که مرحوم آخوند روی آن دست گذاشته عبارت از «ماهیت استعمال» باشد که به‌نظر ایشان، ماهیت استعمال، عبارت از فنای لفظ در معناست. به این معنا که لفظ وقتی در مقابل معنا قرار می‌گیرد، وجود خود را از دست داده و خود را فانی در معنا می‌کند. در نتیجه- براساس این احتمال- مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: ما یک لفظ «عین» داریم و می‌خواهیم این لفظ را در دو معنا استعمال کنیم. در ارتباط با استعمال اوّل، ماهیت استعمال، فناء لفظ «عین» در معنای

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۴

اوّل است و وقتی لفظ «عین» در معنای اوّل فانی شد دیگر ما لفظی نداریم که بخواهیم آن را در ارتباط با معنای دوم به میدان بیاوریم. پس معنای دوّم، با چه چیزی سروکار پیدا می‌کند. این احتمال، وقتی در مقایسه با احتمال دوّم قرار گیرد بعیدتر از احتمال دوّم، نسبت به کلام مرحوم آخوند است. بررسی احتمال اوّل: اگر مرحوم آخوند روی این احتمال نظر داشته باشد، این حرف دارای دو اشکال است: اشکال اوّل: ما قبول نداریم که ماهیت استعمال، عبارت از فناء لفظ در معنا باشد.

درست است که لفظ، در مقابل معنا، دارای عنوان تبعیت است ولی تبعیت، یک حرف و فناءْ حرف دیگر است. استعمال، به معنای فناء نیست. اگر استعمال، عبارت از فناء لفظ در معنا باشد، نباید الفاظ، ازنظر زیبا بودن و عدم آن، نقشی در مسئله داشته باشند، زیرا هر لفظی را که شما می‌آورید، فوراً آن را قربانی در معنا می‌کنید پس گویا لفظی وجود ندارد. درحالی‌که ما قبلًا گفتیم: یک خطیب زبردست، همواره در دو زمینه فعالیت دارد.

هم در ارتباط با معانی فعالیت دارد- که چه مطالبی را القاء کند- و هم در ارتباط با الفاظ کوشش می‌کند- که چه الفاظی را برای تفهیم این معانی استخدام کند- لذا گاهی بعضی از افراد مشاهده می‌شوند که نسبت به معانی، حرفهای خوبی دارند ولی الفاظی که برای فهماندن آن معانی به کار می‌گیرند، الفاظ جالبی نیست بلکه چه‌بسا لفظ تنفّرآمیز را استفاده می‌کنند. بنابراین در تکلّم و خطابه، الفاظ نقش بسزایی دارند، و حتی ممکن است گفته شود: «در بعضی از مواقع، معانی را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهند». از اینجا کشف می‌کنیم که اگر کسی بگوید: «ماهیت استعمال، فناء لفظ در معناست» این حرف، درست نیست. لفظ از یک مقوله و معنا از مقوله دیگر است و واضع آمده بین لفظ و معنا، ارتباط وضعی برقرار کرده است. به دنبال وضعِ واضع، مستعملین نیز از این وضع، استفاده کرده و لفظ را استعمال می‌کنند، معنا را استعمال می‌کنند و هر دو را مورد لحاظ قرار می‌دهند ولی گفتیم: لفظ در برابر معنا- از نظر

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۵

لحاظ- دارای عنوان تبعیّت است. و بین تبعیت و فناء فرق وجود دارد. و ما نمی‌توانیم ماهیت استعمال را فناء لفظ در معنا بدانیم. اشکال دوّم: برفرض که ماهیت استعمال، فناء لفظ در معنا باشد، ولی شما از این فناء چه چیزی را می‌خواهید استفاده کنید؟ شما می‌خواهید بگویید: «استعمال یک لفظ در دو معنا ممتنع است، زیرا اگر لفظ، فانی در معنای اوّل شد، دیگر چیزی نیست که فانی در معنای دوّم شود». ما می‌گوییم: در باب معنا، معنای اوّلیّه و ثانویّه نداریم بلکه این دو معنا در ردیف هم هستند و هیچ تقدّم و تأخّری در بین آن دو مطرح نیست و اگر ما قائل به فناء شدیم، چه اشکالی دارد که یک لفظْ فانی در هر دو معنا شود. چه برهانی بر استحاله این مطلب وجود دارد آیا فانی شدن یک لفظ در دو معنا، در استعمال واحد، بدون این که تقدّم و تأخّری در کار باشد، مستلزم اجتماع ضدّین است؟ آیا اجتماع نقیضین را لازم دارد؟ آیا محال دیگری پیش می‌آید؟ خیر این گونه نیست. بله اگر ما در ابتدا معنای اوّل را بیاوریم و لفظ را در آن فانی کنیم و بعد به سراغ معنای دوّم برویم، حرف شما درست است که اگر لفظی در معنای اوّل فانی شد، دیگر چیزی نداریم که بخواهد در معنای دوّم فانی شود. ولی ما این تقدّم و تأخّر را برای دو معنا نمی‌بینیم، ما از اوّل، لفظ عین را فانی در دو معنا کرده‌ایم و دو معنا را در عرض هم قرار می‌دهیم و اگر چنین باشد کدام استحاله‌ای پیش می‌آید؟ احتمال دوّم در کلام مرحوم آخوند: احتمال دوّم این است که مرحوم آخوند بخواهد بفرماید: در باب استعمال، به معنا لحاظ استقلالی تعلّق می‌گیرد و اگر معنا متعدّد شد، لحاظ استقلالی متعلّق به معنا نیز متعدّد می‌شود. و اصولًا در تحریر محل نزاع، ما مسئله را به‌همین‌صورت فرض کردیم که هریک از معانی به‌گونه‌ای استقلال داشته باشد که گویا لفظْ فقط در آن استعمال شده است. در نتیجه به لحاظ تعدّد معنا، لحاظ استقلالی متعلّق به معنا نیز متعدّد می‌شود و لحاظ متعلّق به لفظ، تبعی خواهد بود. به عبارت دیگر: مقصود بالاصالهٔ، عبارت از معناست و لفظ به تبعیت از معنا متعلّق

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۶

لحاظ قرار می‌گیرد پس درحقیقت دو لحاظ استقلالی به معنا و دو لحاظ تبعی به لفظ تعلّق می‌گیرد. در مورد معنا، مانعی ندارد که دو لحاظ استقلالی به آن تعلّق گیرد، زیرا معنا متعدّد و متکثّر است ولی وقتی لحاظ تبعی را در ارتباط با لفظ مطرح کنیم می‌بینیم لفظ، واحد است و تعدّدی در کار نیست. در نتیجه لازم می‌آید دو لحاظ تبعی به یک شیء تعلّق بگیرد. مرحوم آخوند می‌خواهد روی این مطلب تکیه کند چون مسأله لحاظ تبعی را به‌طور مکرّر در کلام خود ذکر می‌کند. و آنچه آخر کلام خود می‌فرماید: «إلّا أن یکون اللاحظ أحول العینین»، نیز تقریباً نزدیک به همین مطلب است. یعنی لحاظ‌کننده، اگر کسی باشد که لفظ را دوتا می‌بیند و لفظ واحد به‌نظر او تعدّد دارد، تعدّد لحاظ تبعی در رابطه با لفظ، قابل تصوّر است. ولی اگر لاحظ، شخص واقع‌بین باشد به‌گونه‌ای که لفظ را به صورت وحدت و به صورت واقعی خودش می‌بیند، چطور می‌تواند دو لحاظ تبعی به یک شیء تعلّق بگیرد؟ این احتمال به کلام مرحوم آخوند نزدیک‌تر از احتمال اوّل است و به احتمال قوی، مرحوم آخوند روی این احتمال تکیه کرده است. بررسی احتمال دوّم: اگر مرحوم آخوند بخواهد چنین مطلبی را بفرماید، ما در جواب ایشان می‌گوییم: لفظ و معنا یک‌وقت در ارتباط با متکلّم و مستعمِل ملاحظه می‌شود و یک وقت در ارتباط با مخاطب و مستمع. و این دو با یکدیگر فرق دارند. اگرچه بیش از یک استعمال انجام نشده است ولی همین استعمال، وقتی در ارتباط با مستعمِل ملاحظه شود، خصوصیاتی در آن وجود دارد که در ارتباط با مخاطب، آن خصوصیات مطرح نیست بلکه شاید عکس آنها مطرح باشد. بنابراین ما باید هر دو صورت را مورد بررسی قرار دهیم. صورت اوّل: وقتی ما به خودمان مراجعه می‌کنیم می‌بینیم اگر یک مولا یا کسی که صلاحیت صدور امر در او وجود دارد بخواهد دستوری صادر کند و مثلًا به کسی بگوید: «جئنی بالماء»، در مرحله قبل از استعمال، ابتدا معنا را ملاحظه می‌کند و سپس

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۷

برای این که معنـا را در اختیـار سـامع قرار دهـد، از لفـظ اسـتفاده می کنـد و دسـتور «جئنی بالماء» را صادر می کنـد. بنابراین، اگر ما بخواهیم لفـظ و معنـا را در ارتبـاط با مستعمِل ملاحظه کنیم، حقّ با مرحوم آخونـد است. ولی تا این مرحله که لحاظ متعلّق به معنا، لحاظ اسـتقلالی و لحاظ متعلّق به لفظ، لحاظ تبعی است مورد قبول ما می‌باشـد امّا این که شـما می گویید: «اگر معنا متعدّد شد و دو معنا ملحوظ بالاسـتقلال شد، لازم است دو لحاظ تبعی به لفظ تعلّق بگیرد» این را ما قبول نداریم. این لزوم و ضـرورت از کجا آمده است؟ مثلًا این مخبر فکر می کند در مقام اخبار می‌خواهد دو معنای مشترک لفظی را در اسـتعمال واحد، اخبار کند و به‌جای «رأیت عیناً و عیناً» می‌خواهـد یک «رأیت عیناً» بگویـد و همان دو معنایی را که در «رأیت عیناً و عیناً» می‌تواند مقصود باشد، با «رأیت عیناً» تفهیم کنـد. مخبر، یک معنای عین را درنظر می گیرد، لحاظ اسـتقلالی و اصـلی به این معنا متعلّق است. سـپس یک معنای دیگر هم درنظر می گیرد، یک لحاظ استقلالی و اصلی هم به آن معنا متعلّق می‌شود ولی وقتی سراغ لفظ می‌آید، با توجه به اینکه این دو معنا را توسط یک لفظ می‌خواهـد تفهیم کند، چه ضـرورتی اقتضا کرده که در این صورت باید دو لحاظ تبعی به لفظ تعلّق بگیرد؟ خیر، ضرورتی برای این امر نیست بلکه دو معنا را به دو لحاظ ملاحظه می کند و وقتی به لفظ می‌رسد، آن را به لحاظ واحد تبعی ملاحظه می کنـد. این چه اشـکالی دارد؟ آیا دلیلی وجود دارد که هرجا معنا متعدّد شد، حتماً باید لفظ هم از نظر لحاظ دارای تعدّد باشد؟ ما در احتمال سوّم خواهیم گفت که مسأله تعـدّد لحاظ، مبنای دیگری در ارتباط با لفظ دارد و کاری به تعدّد معنا و وحدت آن ندارد. در نتیجه، این که مرحوم آخونـد فرمود: «لفـظ، مورد لحـاظ تبعی قرار می گیرد» مورد قبول است ولی این مطلب که «إذا کان المعنی متعـدّداً و ملحوظـاً باللحاظ الاسـتقلالی یلزم أن یکون اللفظ ملحوظاً متعـدّداً باللحاظ التبعی» از کجا آمـده است و چه دلیلی برای این ملازمه وجود دارد؟ ممکن است مـا بگوییم: دو معنا را ملاحظه می کنـد و با یک لفظ، آن دو را تفهیم می کنـد، یک لفظ «عین» به لحاظ تبعی و دو معنا به لحاظ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۸

اسـتقلالی ملاحظه شده‌اند. و شاید وجداناً هم وقتی ما بخواهیم یک چنین استعمالی داشته باشیم وقتی معنا متعدّد است لحاظ مربوط به آن متعدد است ولی وقتی با لفظ برخورد می کنیم یک لحاظ در ارتباط با آن داشـته باشـیم و این مطلب برای ما ثابت نشده اسـت که در این صورت بایـد لحاظ تبعی مربوط به لفظ هم متعـدّد باشـد. بلکه شایـد وجداناً دلیل برخلاف آن داشـته باشـیم. آنجایی که یـک معنـا وجود دارد، لفـظ هم لحاظ تبعی دارد، در آنجا چاره‌ای نیست، همین که یک معنا اراده شـد، یک لحاظ تبعی هم به لفظ تعلّق می گیرد. ولی جایی که دو معنا- بدون تقدّم و تأخّر داشـتن یکی بر دیگری- مطرح باشند چه ضرورتی دارد که دو لحاظ تبعی به لفظ تعلّق بگیرد؟ خیر، می‌آییم سـراغ معنا می‌بینیم دوتاست پس دو لحاظ می‌خواهـد، می‌آییم سـراغ لفظ می‌بینیم یکی است پس یک لحاظ می‌خواهد و هیچ تالی فاسدی بر این مسـئله مترتب نیست و برهانی برخلافش اقامه نشده است. صورت دوّم: اگر مسئله را در ارتبـاط با مخاطب و مستمع بررسـی کنیم ملاحظه می کنیم که مخاطب- به یک اعتبار- در مقابل مسـتعمِل واقع شـده است، زیرا مسـتعمِل، ابتدا معنای «جئنی بالماء» را به طور مسـتقلّ، لحاظ می کند و سـپس به تبعیت از آن، لفظ «جئنی بالماء» را مورد لحاظ قرار می‌دهـد، پس لفـظ، در ارتبـاط بـا مستعمِل دارای عنوان ملحوظْ به لحـاظ تبعی است. ولی در بـاب مخـاطب مسـئله برعکس است. مخاطب از راه لفظ به معنا پی می‌برد.

لذا می‌توانیم بگوییم: لحاظ مخاطب نسـبت به لفظ، لحاظ اسـتقلالی است، زیرا در ابتدای امر، لفظ در مقابل او تجسّم پیدا می کند و هرچه می‌خواهد ذهنش درک کند از کانال لفظ است، ولی مسـتعمِل برعکس آن بود، مستعمِل، ابتدا مطلب را در ذهن خود ساخته و پرداخته است و بعـد می‌خواهـد این مطلب را در اختیـار مخاطب قرار دهـد لـذا می‌آیـد لفظ را به عنوان کانال و ابزار و آلت برای تفهیم مطلب خود به کـار می‌برد، به‌خلاف مخـاطب که چشـمانش به دهـان مسـتعمِل دوخته شـده است. یکایـک الفاظ در برابرش تجسّم پیدا می کند و معانی از راه الفاظ، در ذهن او نقش می‌بندد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۹

بعید است مرحوم آخوند نظر به یک چنین چیزی داشته باشد ولی برای تکمیل این احتمال می‌گوییم: اگر نظر ایشان روی مخاطبْ است، اصلًا مخاطبْ لحاظ تبعی نسبت به لفظ ندارد بلکه لحاظ او نسبت به لفظ، لحاظ استقلالی است و هیچ مانعی ندارد که مخاطب، یک لحاظ استقلالی نسبت به لفظ داشته باشد، البته با کمک قرینه. زیرا اگر متکلّم گفت:

«رأیت عیناً»، مخاطب از کجا بفهمد که این «عین» در دو معنا به کار برده شده است؟

مگر این که قرینه‌ای وجود داشته باشد و در این صورت، مخاطب، دو لحاظ تبعی نسبت به معنا پیدا می‌کند، یک لحاظ استقلالی هم نسبت به لفظ وجود دارد و هیچ مانعی هم ندارد. و این صورت، درست عکس صورت قبلی است. احتمال سوّم در کلام مرحوم آخوند: این احتمال، قدری نزدیک به احتمال دوّم است ولی با این خصوصیت که بعضی روی این احتمال در کلام مرحوم آخوند تکیه کرده‌اند. حاصل این احتمال این است که بگوییم: اگرچه در کلام مرحوم آخوند، بر «لحاظ تبعی» تکیه شده است ولی ایشان بر تبعیت لحاظ تکیه ندارد بلکه آنچه نقطه اساسی کلام ایشان است- با حذف تبعیت و استقلالیت- عبارت از این معناست که ایشان می‌فرماید: «اگر معنا دارای دو لحاظ بود، لفظ هم باید دو لحاظ داشته باشد». و مسئله تبعیت و استقلال کنار می‌رود. یعنی مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: «معیار تعدد لحاظ در باب لفظ، تعدّد معناست». ما می‌گوییم: این حرف درست نیست. اگر ما دیروز «رأیت عیناً» را استعمال کرده و «عین باکیه» را اراده کردیم و امروز هم «رأیت عیناً» را استعمال کرده و همان «عین باکیه» را اراده کردیم، آیا اینجا معنا متعدّد است؟ بدون اشکال، معنا متعدّد نیست، در این صورت سؤال می‌شود آیا در اینجا تعدّد لحاظ هست یا نه؟ آیا استعمال‌کننده، دو لحاظ داشته یا یک لحاظ؟ چاره‌ای ندارید جز این که بگویید: «دو لحاظ در کار بوده است، یکی در ارتباط با استعمال دیروز و یکی در ارتباط با استعمال امروز». در اینجا می‌گوییم: چگونه می‌گویید دو لحاظ در کار است با این که معنا یکی است؟ در هر دو

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۰۰

استعمال، «عین باکیه» اراده شده است. وقتی انسان مطلبی را برای عده‌ای از دوستانش تعریف می‌کند و سپس آنها می‌روند و عدّه دیگری می‌آیند و انسان همان مطلب را برای دسته دوّم نقل می‌کند آیا در مرحله دوّم- که عین همان مطلب را نقل می‌کند- نسبت به لفظی که استعمال کرده، تعدّد لحاظ وجود دارد یا نه؟ اگر بگویید:

«تعدّد لحاظ وجود ندارد»، می‌گوییم: این خلاف بداهت است. آیا در اوّلی لحاظ نبوده یا در دوّمی؟ چاره‌ای ندارید جز این که بگویید: «تعدّد لحاظ در کار است». در این صورت می‌گوییم: چگونه شما در معنای واحد، تعدد لحاظ را مطرح می‌کنید؟ در حالی که در هر دو استعمال، یک واقعیت و یک معنا مطرح می‌شود. شما تعدّد لحاظ را در ارتباط با لفظ، تابع تعدّد معنا می‌دانستید و می‌گفتید: اگر معنا واحد باشد لحاظ هم واحد و اگر معنا متعدّد باشد لحاظ هم متعدّد است. بنابراین باید معیار را عوض کرده و بگویید:

«تعدد لحاظ در ارتباط با لفظ، تابع تعدّد استعمال است نه تابع تعدّد معنا» اگر استعمال دوتا شد، در ارتباط با لفظ هم نیاز به تعدّد لحاظ داریم اگرچه معنا در هر دو استعمال، واحد باشد، مثل این که کلمه عین را در دو استعمال جداگانه در یک معنا استعمال کنیم.

ولی اگر استعمال یکی بود- مثل استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا- لفظ، تعدّد لحاظ نمی‌خواهد. تعدّد معنای مستعمل فیه، به‌معنای تعدّد استعمال نیست. خلاصه این که ما باید ببینیم آیا معیار تعدّد لحاظ در ارتباط با لفظ چیست؟ آیا معیار لزوم تعدّد لحاظ در ارتباط با لفظ، نفس تعدّد معنا و وحدت معناست؟ خیر، این گونه نیست. این امر دارای تالی فاسد است زیرا اگر کسی یک مطلب را برای صد نفر به طور جداگانه نقل کند، صد لحاظ لازم دارد با این که معنا واحد است و هیچ تغییر و تبدیلی در

ارتباط با معنا به‌وجود نیامـده است پس بایـد ملاک و معیار تعـدّد لحاظ را در ارتباط با لفظ، تعدّد و وحدت معنا ندانیم بلکه ملاک را استعمال بـدانیم. اگر اسـتعمال یکی بود، یک لحاظ می‌خواهد، اگرچه مسـتعمل فیه متعدّد باشد و اگر اسـتعمال متعدّد بود، تعدّد لحاظ لازم دارد اگرچه مسـتعمل فیه در تمام اسـتعمالات یک چیز باشد. در نتیجه راهی که مرحوم آخوند به عنوان استحاله استعمال لفظ در اکثر از معنا

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۰۱

پیمود، ناتمام است. نکته‌ای در ارتباط با جواب از دو احتمال اخیر: دو احتمال اخیر که در کلام مرحوم آخونـد جریان داشت، مبتنی بر این بود که دو لحـاظ به لفـظ تعلّق بگیرد ولی براسـاس احتمـال دوّم، بر تبعیت لحاظ هم تکیه شـده بود امّا بر اساس احتمال سوّم، مسأله تبعیت لحاظ مورد نظر نبود. ما در جواب این دو احتمال، صـغری را منع کردیم یعنی گفتیم: در مورد اسـتعمال لفظ در اکثر از معنا، تعـدّد لحاظی نسـبت به لفظ تحقّق نـدارد. منع صـغری در حقیقت به عنوان تسـلیم کبری محسوب می‌شود. در حالی که ممکن است کسـی بگویـد: شـما چرا در ارتبـاط با منع صـغری خودتان را زحمت می‌دهیـد؟ آیا امکان نـداشت که کبری را مورد منع قرار دهیـد؟ چه مانعی دارد که لفظ با وجود این که واحـد است، دو لحاظ به آن تعلّق بگیرد؟ جواب این است که ما نمی‌توانیم کبری را منع کنیم. دو لحاظ نمی‌تواند به یک شیء تعلّق گیرد، زیرا لحاظ عبارت از همان تصوّر و وجود ذهنی شیء ملحوظ است.

معنا و حقیقت لحاظ، التفات نفس به آن شـیء متصوّر است. به‌عبارت دیگر: لحاظ، عبارت از حضور شیء ملحوظ، نزد نفس است. آیا در آنِ واحـد، بـدون این که زمان متعـدّد باشـد و بـدون این که جهات دیگری در کار باشـد، ممکن است یک شـیء، دو مرتبه حاضـر نزد نفس باشـد؟ معنای لحاظ این است. لحاظ یعنی آن شـیء را طرف توجّه و مورد التفات قرار دادن. لحاظ شـیء یعنی آن شیء، حاضـر عند النفس باشد. آیا شـیء واحد، در آنِ واحد می‌تواند دو حضور داشـته باشد و دو مرتبه نزد نفس حاضر باشد؟ اگر در آنِ واحد توانستید دو علم نسبت به یک شـیء داشـته باشـید دو لحاظ هم امکان دارد. آیا می‌شود در آنِ واحد، انسان نسـبت به یک معلوم بـدون هیچ‌گونه تغایر و تعدّدی، دو مرتبه عالم به آن باشد؟ دو تا علم داشـته باشد؟ معنا ندارد یک شـیء را انسان دو بار بداند. البته اگر زمان تغییر کند، ممکن است. زیرا انسان گاهی نسبت به یک چیز عالم است، بعد فراموش می‌کند و سـپس در مرتبه دوّم، التفات به آن پیدا

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۰۲

می‌کنـد. ولی در زمـان واحـد بگویـد: «من دو علم نسبت به این قضیّه دارم» این غیر متصوّر است. در ارتباط با لحاظ و حضور عند النفس نیز همین‌طور است. شـیء، یا حاضـر عنـد النفس است یا نیست. ولی این که بخواهـد دو حضور داشـته باشد، امر غیر معقولی است. بنابراین، علت این که ما در جواب به مرحوم آخونـد روی منع صـغری تکیه کردیم این است که اگر صـغری را بپذیریم دیگر نمی‌توانیم در کبری مناقشه کنیم. تعدّد لحاظ در آن واحد نسبت به یک شیء، غیر معقول است.

نظریه مرحوم محقّق نائینی

محقّق نائینی رحمه الله، همانند اسـتاد خود (مرحوم آخوند) معتقد است که استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا استحاله دارد با این تفاوت که مرحوم آخوند، مسئله استحاله را از راه لفظ مطرح کرده است ۱۶۶] ولی مرحوم نائینی استحاله را در ارتباط با معنا دانسته است و کاری به لفظ نـدارد. ایشان می‌فرماید: در مسأله اسـتعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا، بدون تردید، معنا متعدّد است و محلّ نزاع در جایی است که به معنای اوّل آن یک لحاظ اسـتقلالی کامل تعلّق گرفته باشـد که گویا لفظْ فقط در این معنا اسـتعمال شـده است و یـک لحـاظ اسـتقلالی هم به معنـای دوّم تعلّق گرفته باشـد به‌گونه‌ای که گویا لفظْ فقط در آن معنا اسـتعمال شـده است. در

نتیجه وقتی معنا متعدد شد، لحاظِ در ارتباط با معنا نیز متعدّد خواهد شد. «عین باکیه» غیر از «عین جاریه» است پس لحاظ «عین

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۰۳

باکیه» نیز غیر از لحاظ «عین جاریه» است. محقّق نائینی رحمه الله سپس می‌فرماید: بدیهی است که بین این دو معنا هیچ‌گونه تقدّم و تأخّر زمانی یا تقدّم و تأخّر رتبی وجود ندارد و این که ما به «معنای اوّل» و «معنای دوّم» تعبیر می‌کنیم از روی مسامحه است و به این معنـا نیست که بین دو معنـا، «اوّلیت» و «ثانویّت» وجود داشـته و یکی مقـدّم بر دیگری است. اصولًا وجهی نـدارد که یکی از دو معنا تقدّم زمانی یا تقدّم رتبی بر معنای دیگر داشته باشد مگر این که یکی سبب و دیگری مسبّب باشد، یکی علت و دیگری معلول باشد که رتبه علّت، مقدّم بر رتبه معلول است. در نتیجه «عین باکیه» و «عین جاریه» در ارتباط با متکلّم، در یک صف و در عرض هم قرار گرفته‌انـد و هیـچ‌گونه تقـدّم و تأخّری بین آن دو وجود نـدارد و اگر دو چیز در عرض هم و در یک صف قرار گرفتنـد و هیچ‌گونه تقـدّم و تأخّری بین آن دو وجود نـداشت، لازمه این معنا این است که نفس انسانی- که لحاظ در رابطه با نفس است- در آنِ واحد دارای دو لحاظ باشـد، یعنی هم معنای «عین باکیه» ملحوظ برای نفس باشـد و هم معنای «عین جاریه» ملحوظ برای نفس باشـد. البته اگر تقدّم و تأخّر زمانی در کار باشد- هرچند برای یک لحظه- مانعی ندارد که در یک آن، عین باکیه، ملحوظ نفس باشد و در آنِ دیگر، عین جـاریه. ولی فرض این است که بین این دو معنـا، هیـچ تقـدّم و تأخّری- حتّی برای یک لحظه- نـداریم. این دو شـیء، با فرض اینکه دو شـیء هسـتند- نه اینکه دو شـیء را یک شیء کرده باشیم، چون نه قدر جامعی در کار بود و نه عنوان انتزاعی، بلکه حیثیت تعدّد معنا باید محفوظ بماند- نفس می‌خواهد در آنِ واحد، دو لحاظ نسبت به این دو معنا داشته باشد، و به عبارت دیگر: نفس، در آنِ واحـد می‌خواهـد دو عمـل انجام دهـد و این مسـتحیل است. نفس چگونه می‌توانـد در آنِ واحـد، دو لحاظ- یعنی دو احضار معنا- نزد خود داشته باشد بدون این که این دو لحاظ، تقدّم و تأخّری داشته باشند؟ چنین چیزی دارای استحاله است.[۱۶۷]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۰۴

بررسی کلام محقّق نائینی رحمه الله در مقام جواب از ایشان باید گفته شود: نفس انسانی از عالم مادّه نیست و مربوط به جهان تجرّد است و شما مسأله نفس انسانی را با عالم مادّه دارای یک حکم ندانید.

مادّه، مشتمل بر محدودیت است و همین محدودیت، برای آن تضییق به وجود آورده است. جسم واحد نمی‌تواند در آنِ واحد، هم معروضِ عرضِ بیاض و هم معروض عرض سواد باشد. ولی این از آثار جسم است. مادّی بودن، یک چنین اقتضایی دارد.

مـادّی بودن، این محـدودیت را به‌وجود آورده است. ولی مسأله نفس را مـا نمی‌توانیم بـا مسأله مـادیّت مقـایسه کنیم. نفس انسانی مجرّد است و به‌همین‌جهت از توسعه و گستردگی برخوردار است و محدودیتهای مطرح شده در امور مادّی، اصلًا در ارتباط با نفس مطرح نیست. حال چرا این‌طور است؟ اینجا ما می‌توانیم جوابهایی ذکر کنیم ولی به این صورت که اگر اوّلی را قبول نکردید، دوّمی را بایـد قبول کنید و اگر آن را نپذیرفتید، سوّمی را و در غیر این صورت جواب قاطع دیگری که قابل مناقشه نباشد برای شـما مطرح خـواهیم کرد: جـواب اوّل: ایـن دلیـل، یـک مسـأله وجـدانی است و آن این است که اعمـالی که از اعضـاء و جـوارح انسـان صـادر می‌شود- مثل دیدن و شـنیدن و ...- فعل نفس است. یکی از چیزهایی که حضـرت امام خمینی «دام ظلّه» برای تقریب مسأله «امر بین الأمرین» ذکر می‌کند مسأله «افعال نفس» است. «دیدن» که از انسان صادر می‌شود، هم ممکن است به خود انسان نسبت داده شود و هم به چشم او، ولی آیـا این دو نوع اسـتعمالی که مطرح است به چه صورت است؟ آیـا یکی به‌صورت حقیقت و دیگری به‌صورت مجـاز است یا هر دو حقیقت است؟ بـدون تردیـد نسبت «دیـدن» به شـخص، یک اسـناد مجازی نیست تا نیاز به قرینه داشته باشـد، درعین‌حال نسبت «دیدن» به چشم هم اسناد حقیقی است و نیازی به قرینه ندارد. مسأله «امر بین الأمرین» هم از اینجا حلّ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۰۵

می‌شود که با وجود این که فعل، واحد است، هم می‌توان آن را به شـخص نسـبت داد و هم به خداوند متعال. در آیه شریفه (و لکنّ

اللَّه رمی)[۱۶۸] خداوند «رمی» را به خودش نسبت می‌دهد. حال بحث این است که آیا وقتی «رؤیت» هم به نفس انسان نسبت داده می‌شود و هم به چشم، آیا وجداناً انسان در آنِ واحد نمی‌تواند دو نفر را ببیند؟ آیا نمی‌تواند دو چیز را ببیند؟ اگر شما گفتید: «من در کوچه دو نفر را دیدم که مشغول قدم زدن بودند» آیا حتماً باید یک تقدّم و تأخّری در کار باشد؟ خیر، با وجود این که «رؤیت» یکی است ولی «مرئی» تعدد دارد. نفس انسانی به‌واسطه سعه و تجرّدی که داراست، در آنِ واحد می‌تواند دو نفر را ببیند، بلکه می‌تواند بیش از دو نفر را هم ببیند. این‌طور نیست که گفته شود: «حالا که دو نفرند باید دو رؤیت در کار باشد، چون معنا ندارد دو رؤیت در یک زمان واقع شود بلکه باید تقدّم و تأخّری در کار باشد» وجداناً مسئله این‌طور نیست. رؤیت با این که عمل نفس است و با این که «مرئی» متعدّد است و لازمه آن این است که رؤیت هم متعدّد باشد ولی با ملاحظه سعه‌ای که در نفس وجود دارد، این معنا در آنِ واحد در نفس تحقّق پیدا می‌کند.[۱۶۹] جواب دوّم: انسان ممکن است در آنِ واحد یک چیز را ببیند و صدایی را هم بشنود یعنی هم از چشم استفاده کند و هم از گوش. و یا مثلًا ممکن است در عین این که چیزی را لمس می‌کند به‌وسیله قوه سامعه هم چیزی را بشنود، روشن است که شنیدن، دیدن، لمس و ... فعل نفس می‌باشند و برای نفس ممکن است که در آنِ واحد هم شنیدن را انجام دهد و هم دیدن را، یا هم دیدن را انجام دهد هم لمس کردن را.

به‌همین‌جهت شما این گونه افعال را به نفس نسبت داده و می‌گویید: دیدم، شنیدم، لمس کردم و این اسناد، بدون تردید اسناد حقیقی است. از اینجا کشف می‌کنیم که نفس انسان دارای عالَم مخصوصی است و به علّت تجرّد، از یک گستردگی خاصّی برخوردار است و مثل جسم نیست که دارای محدودیت بوده و از بسیاری از امور

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۰۶

محروم باشد. جواب سوّم: اگر کسی با جوابهای اوّل و دوّم قانع نشود به او می‌گوییم: ملاک و مناط حمل در قضایای حملیه عبارت از هوهویت و اتّحاد است. مراد از قضیّه حملیّه «زید قائم» وجود اتّحاد و هوهویت بین زید و قائم است و متکلّم می‌خواهد بگوید: زید و قائم یکی هستند. شما وقتی قضیّه حملیه را تشکیل می‌دهید، ازنظر لفظی، یک موضوع دارید و یک محمول، یعنی در عالَم لفظ، یک تقدّم و تأخّری در کار است. عالَم لفظ، همان عالم مادّه است و محدودیتی که برای سایر امور مادی مطرح است برای لفظ هم مطرح است یعنی ما نمی‌توانیم زید و قائم را در عرض هم به عنوان لفظ مطرح کنیم. بالاخره نوعی تقدّم و تأخّر لفظی بین آنها وجود دارد. «زید» به عنوان «موضوع»، در لفظْ تقدّم دارد و «قائم» به عنوان «محمول»، در لفظْ تأخّر دارد ولی وقتی ما از لفظ صرف‌نظر کنیم و بخواهیم مسئله هوهویت را به میان آوریم، در مطرح کردن اتّحاد بین زید و قائم، تقدّم و تأخّر مطرح نیست. به عبارت دیگر: وقتی که شما در نفستان می‌خواهید بین زید و قائم هوهویت و اتّحاد را مطرح کنید آیا به چه کیفیتی مطرح می‌کنید؟ آیا اوّل «زید» را در نفس خود احضار می‌کنید سپس «زید» کنار رفته و «قائم» در نفس شما احضار می‌شود؟ یا این که برای القاء هوهویت بین «زید» و «قائم»، هر دو نزد نفس حاضر می‌شوند. روشن است که برای ایجاد هوهویت بین دو چیز باید هر دو چیز حاضر باشند و نمی‌توان بین چیزی که حاضر است با چیزی که حاضر نیست، به عنوان تشکیل قضیّه حملیه القاء هوهویت کرد. چنین عملی مثل این است که کسی بخواهد دست کسی را در دست دیگری بگذارد، در این صورت باید هر دو حاضر باشند و هر دو در عرض هم تحقّق داشته باشند. در ما نحن فیه هم شما می‌خواهید در نفس خودتان میان زید و قائم ایجاد هوهویت کنید پس باید هر دو نزد نفس شما حاضر و مورد التفات نفس شما باشند.

چگونه نفس شما در آنِ واحد به هر دو توجه کرده است؟ «زید» علم شخص و دارای «وضع خاص و موضوع له خاص» است و «قائم» دارای دو وضع است. مادّه آن دارای

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۰۷

یک وضع و هیئت آن دارای وضعی دیگر است. چطور نفس شما هر دو را نزد خودش احضار کرده است و به هر دو توجّه دارد؟ و

در مرحله نفس هیچ‌گونه تقدّم و تأخّری هم بین آنها وجود ندارد، اگرچه در مرحله لفظ، تقدّم و تأخّر مطرح است و محدودیت وجود دارد. در نتیجه در قضایای حملیه که ملاک آنها اتّحاد و هوهویت است، برای ایجاد هوهویت چاره‌ای نداریم جز این که بگوییم: این دو معنا نزد نفس حاضر است و هیچ‌گونه غیبتی در کار نیست. «حضور عند النفس»، به معنای «لحاظ» است و بین این دو، مغایرتی وجود ندارد. ما از محقّق نائینی رحمه الله سؤال می‌کنیم: همان گونه که در آنِ واحد، «زید» و «قائم» حاضر عند النفس هستند، در مسئله استعمال لفظ در اکثر از معنا نیز به همین کیفیت است. خصوصیت اضافه‌ای در اینجا وجود ندارد. جواب چهارم: اگر کسی با جواب سوّم هم قانع نشده و در آن مناقشه کرده و بگوید: در «زید قائم» ما درگیر لفظ هستیم و لفظ «زید» بر لفظ «قائم» مقدّم است و احتمال دارد که این تقدّم و تأخّر، در مرحله نفس هم محفوظ باشد، در نتیجه هر دو در عرض هم نزد نفس حاضر نیستند» می‌گوییم: ما با شما مماشات می‌کنیم ولی قضیّه دیگری را مطرح می‌کنیم ببینیم شما چه جوابی می‌دهید؟ اگر به‌جای «زید قائم» بگویید: «زید و قائم متّحدان»- که اتّحاد را از همان قضیّه حملیه استفاده کنید- یا مثلًا گفتید: «السواد و البیاض متضادان»،- که قضیّه معروفی است- آیا موضوع در این قضیّه چیست؟ موضوع در این قضیه «السواد و البیاض» است ولی آیا در موضوعیت، بین سواد و بیاض تقدّم و تأخّری وجود دارد؟ اینجا که شما موضوع را درست می‌کنید و بعد می‌خواهید «متضادان» را بر آن حمل کنید آیا این «سواد و بیاض» نزد نفس شما حاضر است یا نه؟ اگر هیچ‌کدام حاضر نیستند، پس «متضادان» را بر چه چیزی حمل می‌کنید؟ اگر یکی حاضر است، چگونه «متضادان» که تثنیه است بر آن حمل می‌کنید؟ پس باید بگویید: «هر دو نزد نفس حاضرند». حال که

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۰۸

چنین است آیا بین این دو، تقدّم و تأخّری وجود دارد؟ خیر، این گونه نیست. در «زید قائم» ممکن است کسی بگوید: «زید بر قائم تقدّم دارد» ولی اینجا نمی‌توان چنین حرفی زد زیرا اینجا هر دو- سواد و بیاض- در موضوع اخذ شده‌اند. و محمول هم «متضادان» است و کسی نمی‌تواند احتمال دهد که در موضوعیت، سواد بر بیاض تقدّم دارد به‌طوری که اگر مسئله را برعکس کرده و بگوییم: «البیاض و السواد متضادان»، حکم عوض شود. خیر، در موضوعیت، هیچ فرقی نیست که سواد را اوّل بگوییم یا بیاض را. بلکه این دو مقصودند نه دوتای با فرض تقدّم یکی و تأخّر دیگری. بنابراین، «سواد و بیاض» حاضر عند النفس هستند و اگر حاضر نباشند نمی‌توان «متضادان» را بر آن حمل کرد. «سواد و بیاض» اگرچه به‌حسب واقعیت بینشان تضادّ وجود دارد ولی این متضادان در خارج، هر دو با هم نزد نفس حاضرند- هرچند برای یک لحظه هم باشد- تضادّ خارجی مربوط به عالم ماده است ولی اینجا که به عنوان موضوعیت مطرح است هر دو با هم نزد نفس حاضرند و هیچ‌گونه تقدّم و تأخّری بین آنها وجود ندارد. در نتیجه در آنِ واحد ممکن است دو چیز نزد نفس حاضر باشند، اگرچه دو چیز متضاد باشند مثل سواد و بیاض که بین آنها تضاد کامل است. خلاصه بحث پیرامون نظریه مرحوم نائینی آنچه مرحوم نائینی بر آن تکیه داشت در ارتباط با لفظ نبود، به‌خلاف مرحوم آخوند که همه اشکال استحاله ایشان در ارتباط با لفظ بود و تمام احتمالاتی که در کلام ایشان ذکر کردیم بر محور لفظ جریان داشت ولی مرحوم نائینی می‌فرمود: «ما با لفظ کاری نداریم، ما درگیر معنا هستیم و معتقدیم نفس نمی‌تواند در آنِ واحد به دو معنا توجه پیدا کند». ما در جواب مرحوم نائینی گفتیم: پس شما با این موارد متعدّد چه می‌کنید؟

مخصوصاً مثال اخیر که از همه واضح‌تر بود. شما با مثال «زید و قائم متحدان» و مثال

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۰۹

«السواد و البیاض متضادان» چه می‌کنید؟ شما وقتی می‌خواهید «متحدان» را به عنوان یک محمول، بار کنید آیا هیچ‌کدام از «زید» و «قائم» در ذهن شما نیست؟ یا یکی هست و دیگری نیست؟ یا هر دو وجود دارند؟ معنا ندارد که هیچ‌کدام نزد نفس نباشند.

بودن یکی و نبودن دیگری هم با «متحدان» نمی‌سازد، بنابراین باید هر دو نزد نفس حاضر باشند. حال که چنین است، هر دو در موضوع واردند و اینجا مسأله موضوع و محمول نیست که شما بگویید: «موضوع بر محمول تقدّم دارد» بلکه در اینجا «زید و قائم»

هر دو در موضوع دخالت دارند و شاهدش این است که عکس مسئله هم به‌همین‌صورت است. اگر شما بگویید: «قائم و زید متحدان» باز به‌همین‌صورت است. و این دلیل بر این است که نقش این‌ها در موضوعیت، در عرض یکدیگر است و بین «زید» و «قائم» هیچ‌گونه تقدّم و تأخّری- در موضوعیت- مطرح نیست. قبل از این که ما «متّحدان» را به عنوان محمول مطرح کنیم لازم است «زید و قائم» در عرض هم و در آنِ واحد، بدون هیچ تقدّم و تأخّری نزد نفس حاضر باشند، در غیر این صورت نمی‌توان «متحدان» را به عنوان محمول بار کرد. و این امر به‌معنای این است که نفس انسان در آنِ واحد می‌تواند هم توجه به زید داشته باشد و هم توجّه به قائم، پس چرا در مورد «رأیت عیناً» نشود در آنِ واحد دو معنای «عین جاریه» و «عین باکیه» را اراده کرد؟ آنجا دو معنا و اینجا هم دو معناست که هر دو در عرض یکدیگرند و تقدّم و تأخّری بین آنها وجود ندارد.

نظریه سوّم

همان گونه که قبلًا گفتیم: «مرحوم آخوند قائل به استحاله استعمال لفظ مشترك در اکثر از معناست» بزرگان دیگری نیز به تبعیت از ایشان قول به استحاله را پذیرفته‌اند. یکی از آنان مرحوم محقّق نائینی بود که بیان ایشان را ملاحظه کردیم. در اینجا بیان سوّمی در مورد استحاله وجود دارد که در ذیل به بحث و بررسی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۱۰

پیرامون آن می‌پردازیم: مستدل ابتدا به عنوان مقدّمه می‌فرماید: برای هر چیزی پنج وجود می‌توانیم تصوّر کنیم:[۱۷۰] ۱- وجود عینی خارجی، مثلًا زید در خارج وجود پیدا کرده و وجود او وجود ماهیت انسان است. پس اگر ما گفتیم: ماهیت انسان به‌واسطه «زید» وجود پیدا کرده است باید دنبال کلمه وجود، مسأله «عینی و خارجی» را هم بیاوریم، یعنی بگوییم:

ماهیت انسان به واسطه وجود زید، وجود خارجی و وجود عینی پیدا کرده است. بهترین مصداق وجود، همین وجود عینی خارجی است. ۲- وجود ذهنی، این قسم از وجود هم چیز مبهمی نیست. وجود ذهنی، همان حضور ماهیت عند النفس و فی الذهن است. یعنی اگر شما ماهیت انسان را تصور کردید و معنای انسان در ذهن شما آمد، این آمدن معنای انسان در ذهن، معنایش این است که ماهیت انسان، وجود ذهنی پیدا کرده و نزد نفس شما حاضر شده است. ۳- وجود انشائی، در مباحث اوامر و نواهی خواهیم گفت که وجود انشائی در ارتباط با همه مفاهیم و ماهیات نیست بلکه این قسم از وجود تنها در بعضی از مفاهیم- مثل مفهوم طلب- جریان دارد. ماهیت طلب، تا اینجا می‌تواند دارای سه وجود باشد: وجود حقیقی طلب که خارجیت و عینیت آن به این است که قائم به نفس باشد، یعنی خواستن واقعی، زیرا صفات نفسانیه واقعیاتشان به تحقّق فی النفس است.

وجود حقیقی علم نیز به‌همین‌صورت است. واقعیت علم به این نیست که مثل زید در خارج بتوان آن را دید و به آن اشاره کرد بلکه واقعیت آن همان ادراکی است که قائم به نفس انسان است و تحقّق واقعی دارد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۱۱

وجود ذهنی طلب این است که انسان مفهوم طلب را تصوّر کند و در ذهن بیاورد و به عبارت دیگر: معنای طلب را عند النفس احضار کند. لازمه وجود ذهنی طلب، وجود واقعی آن نیست زیرا کسی که مفهوم طلب را تصور می‌کند، تا وقتی که این طلب را ابراز نکند، وجود واقعی طلب در ارتباط با او مطرح نیست ولی چون کلمه طلب را استعمال می‌کند و استعمال، متقوّم به لحاظ لفظ و معناست، طبعاً باید معنای طلب را لحاظ کند. لحاظ معنای طلب، عبارت از وجود ذهنی طلب است. برای طلب، یک وجود انشائی نیز مطرح است و آن همان چیزی است که مرحوم آخوند و دیگران قائلند که در آن جایی که مولا- در ضمن هیئت افعل، امری صادر می‌کند و دستوری می‌دهد، مفاد هیئت افعل، نه طلب حقیقی است و نه طلب ذهنی بلکه مفاد هیئت افعل عبارت از انشاء طلب

و طلب انشائی است که توضیح بیشتر آن در باب اوامر خواهد آمد. بالاخره این وجودات انشائیه- مثل طلب و سایر انشائیات- در یک محدوده خاصی است و این‌طور نیست که هر مفهومی قابل انشاء باشد، یعنی مثلًا ما نمی‌توانیم به مفهوم انسان یک وجود انشائی بدهیم، حیوان انشائی امر غیر معقولی است ولی بعضی از مفاهیم، از نظر عقلاء و از نظر شارع، علاوه بر وجود حقیقی و وجود ذهنی، یک وجود انشائی نیز برای آنها قابل تصوّر است. ۴- وجود لفظی معنای وجود لفظی این است که یک ماهیتی در قالب لفظ بیاید.

مثلًا ماهیت انسان ممکن است اصلًا در قالب لفظ نیاید. در این صورت به این معنا نیست که وجود حقیقی و وجود ذهنی ندارد، بلکه وجود حقیقی و وجود ذهنی آن محفوظ است و در جاهایی که وجود انشائی مطرح است، وجود انشائی هم سر جای خود محفوظ است ولی وقتی «انسان» در قالب لفظ قرار گرفت و متکلّم به آن تکلّم کرد، می‌گویند: این لفظ «انسان» هم یک وجودی برای ماهیت انسان است. این قسم از وجود را هم می‌توان وجود لفظی و هم وجود تنزیلی نامید و گفت: در اینجا، لفظ، نازل به منزله وجود معنا گردیده و وجود لفظ، وجود تنزیلی برای معناست. در این صورت گویا لفظ هم در عالم معنا کشیده می‌شود، زیرا این هم یک مرحله‌ای از وجود

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۱۲

ماهیت و وجود معنا خواهد بود. ۵- وجود کتبی، این قسم از وجود، شبیه وجود لفظی است و یکی از مراتب وجود معنا به حساب می‌آید. در نتیجه، بسیاری از مفاهیم دارای پنج قسم وجود می‌باشند و اگر وجود انشائی را کنار بگذاریم می‌توانیم بگوییم: همه مفاهیم و ماهیات، حد اقل دارای چهار قسم از وجود می‌باشند، البته غیر از شریک الباری و امثال آن- که دارای استحاله‌اند- بقیه مفاهیم هم دارای وجود عینی، هم وجود ذهنی، هم لفظی و هم کتبی می‌باشند. مستدلّ سپس از مقدّمه فوق نتیجه گیری کرده و می‌گوید: در مورد وجودات حقیقیّه و خارجیّه- مثل «زید» که وجود واقعی و حقیقی مفهوم و ماهیّت انسان است- آیا می‌شود ماهیّت انسان دو تا واقعیت داشته باشد امّا به لباس وجود «زید» تنها؟ یعنی آیا می‌شود «زید» دو وجود برای ماهیّت شود به حسب خارج؟ بدون تردید این معنا ممتنع است. مستدلّ می‌گوید: با توجّه به این که لفظ، وجود تنزیلی برای معناست، یک لفظ نمی‌تواند در استعمال واحد، وجود تنزیلی برای دو معنا باشد. توضیح: وجود لفظی عبارت از این است که هر لفظی بعد از آنکه برای معنایی وضع می‌شود و علقه وضعیه بین لفظ و معنا تحقّق پیدا می‌کند، این اقتضاء را دارد که لفظ هم یکی از مراحل وجود معنا شناخته شود. و به تعبیر دیگر: لفظ، یک وجود تنزیلی برای معناست، همان‌طوری که معنای «زید»، مصداق واقعی ماهیّت انسان است، لفظ «زید» هم وجودی برای معنای «زید» است، ولی وجودی تنزیلی. اگرچه این لفظ، در ارتباط با ماهیّت خودش، وجود واقعی ماهیّت خودش می‌باشد ولی در ارتباط با معنا، وجود تنزیلی معناست. به عبارت روشن‌تر: ما در اینجا دو قضیه حملیه تشکیل می‌دهیم: یکی قضیّه حملیه «زید إنسان» است که حمل آن، حمل شایع صناعی است. ملاک در حمل شایع صناعی این است که موضوع در قضیّه حملیه، با محمول در آن اتّحاد وجودی داشته

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۱۳

باشند. در ما نحن فیه، موضوعْ وجود عینی و خارجیِ محمول است. «انسان» وقتی می‌خواهد وجود پیدا کند، وجودات عینیّه خارجیّه‌اش همین زید و عَمرو و بکر و ...

می‌باشند. یک قضیّه حملیه دیگری داریم که انسان وقتی با آن برخورد می‌کند، در بدو نظر، به ذهنش نمی‌آید که این قضیّه هم مثل «زید إنسان» باشد و آن قضیّه «زید لفظ» است.

در این قضیّه، معنای زید، موضوع قرار نگرفته است بلکه لفظ زید، موضوع است، زیرا اگر معنای زید، موضوع قرار گرفته باشد، «لفظ» را نمی‌توان برآن حمل کرد. حال سؤال این است که آیا حمل در این قضیّه حملیه، حمل اوّلی ذاتی است یا حمل شایع

صناعی؟ معنا ندارد که حمل آن اوّلی ذاتی باشد، زیرا در حمل اوّلی ذاتی اتّحاد در مفهوم شرط است و مفهوم «زید» با مفهوم «لفظ» مغایرت دارد. بنابراین، حمل آن حمل شایع صناعی است. در حمل شایع صناعی لازم است موضوع، مصداق حقیقی و وجود عینی محمول باشد. در اینجا این معنا وجود دارد زیرا در قضیّه «زید لفظٌ» موضوع، لفظ «زید» است ولی محمول، لفظِ «لفظٌ» نیست بلکه محمول، معنای «لفظ» است. به عبارت دیگر: خود این «لفظٌ» دارای یک لفظ و یک معناست، لفظ آن عبارت از کلمه «لفظٌ» و معنای آن عبارت از ماهیّت «لفظٌ» است. هر چیزی که ماهیّت «لفظ» باشد کلمه «لفظ» شاملش می‌شود. همان‌طوری که ماهیّت «انسان» دارای معنای وسیع و گسترده‌ای است که شامل افراد و مصادیق می‌شود، ماهیّت «لفظٌ» هم دارای معنای وسیع و گسترده‌ای است که شامل جمیع مصادیق ماهیّت «لفظٌ» است. حال وقتی ما لفظ «زید» را با معنا و ماهیّت «لفظ» ملاحظه کنیم می‌بینیم بین آن دو، اتّحاد وجود دارد. همان اتّحادی که زید خارجی با ماهیّت انسان دارد یعنی بین آنها اتّحاد وجودی مطرح است و این زید خارجی، وجود عینی و خارجی ماهیّت انسان است. «لفظٌ» هم نسبت به معنای لفظ، همین حالت را دارد. لفظ «زید» ماهیّتش عبارت از «لفظٌ» است و لفظ زید، یک مصداق این ماهیّت و لفظ عَمرو، مصداق دیگر آن و لفظ بکر، مصداق سوّم ماهیّت «لفظٌ» است. پس حمل در قضیّه «زیدٌ لفظٌ» حمل

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۱۴

شایع صناعی است و لفظ «زید» مصداق حقیقی برای ماهیّت «لفظٌ» و وجود عینی برای آن می‌باشد. در نتیجه اگر «زید» را به‌لحاظ معنا حساب کنیم، مصداق واقعی برای ماهیّت «انسان» می‌باشد و اگر آن را به‌لحاظ لفظ ملاحظه کنیم، مصداق واقعی ماهیّت «لفظٌ» و مفهوم «لفظٌ» است. مستدلّ می‌گوید: غیر از این دو مطلبی که مسلّم است و هر دو قضیّه‌اش قضیّه واقعیه است، مطلب سوّمی نیز در اینجا وجود دارد و آن این است که لفظ «زید»، یک مرحله‌ای از معنای خود «زید» است که این را نمی‌توان وجود حقیقی دانست بلکه باید آن را وجود تنزیلی بنامیم و بگوییم: لفظ زید، کاری به ماهیّت انسان ندارد، ولی همین لفظ زید، یک مرحله‌ای از معنا و وجود زید است که آن زید، مصداق واقعی انسان و فرد حقیقی انسان است. خلاصه این که در اینجا سه مطلب پیدا می‌شود: ۱- معنای زید، مصداق واقعی برای انسان است. ۲- لفظ زید از نظر واقعیت، مصداق واقعی «لفظٌ» و ماهیّت «لفظٌ» است. ۳- لفظ زید، مرحله‌ای از وجود معنای زید و از وجود همین هیکل خارجی- که مصداق واقعی ماهیّت انسان است- می‌باشد. و به عبارت دیگر: لفظ زید، وجود تنزیلی و قائم‌مقامی معنای خود زید است. مستدلّ سپس از مباحث خود نتیجه گیری کرده می‌گوید: در مورد قسم اوّل از وجود- که وجود عینی و واقعی است- مطلب مسلّمی مطرح است و آن این است که آیا دو وجود واقعی از یک ماهیّت، می‌تواند در ضمن یک وجود تحقّق پیدا کند؟ آیا می‌توان فردی پیدا کرد که در عین این که یک وجود است، دو فرد و دو مصداق واقعی انسان باشد؟ چنین چیزی به گوش ما نخورده و امکان ندارد. چگونه می‌شود دو وجود حقیقی در چهره یک وجود تحقّق پیدا کند؟ دو فرد انسان، همیشه دو وجود است و ما نشنیده‌ایم که دو فرد انسان در یک وجود تحقّق پیدا کند. همیشه تعدّد فردیّت، ملازم با

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۱۵

تعدّد وجود است، اگر یک فرد شد، یک وجود و اگر دو فرد شد دو وجود و ... این‌ها با هم متلازم و غیر قابل انفکاکند. این مسئله در مورد وجودات حقیقیّه جای تردید و اشکال نیست. مستدلّ می‌گوید: وقتی در وجودات حقیقیّه، یک وجود نتواند به عنوان دو وجود مطرح شود، در وجودات تنزیلیّه- که در باب الفاظ مطرح است- نیز مسئله به‌همین‌صورت است. چطور می‌شود یک لفظ، وجود تنزیلی دو معنا باشد؟ اگر یک لفظ بخواهد وجود تنزیلی دو معنا باشد، مثل این می‌شود که یک فرد انسان، جامع دو وجود واقعی انسان باشد و شما در استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا می‌خواهید بگویید: «یک لفظ عین، در دو معنا استعمال شده است» با توجّه به این که لفظ، وجود تنزیلی معناست، معنای این کلام شما این می‌شود که در مرحله معنا، تکثّر وجود دارد، در نتیجه

در وجود تنزیلی هم باید تکثّر وجود داشته باشد. آن‌وقت شما می‌خواهید دو وجود تنزیلی را در یک لفظ، در استعمال واحد مطرح کنید. می‌خواهید یک لفظ عین را استعمال کرده و دو معنا اراده کنید و این منجرّ به جمع شدن دو وجود تنزیلی در وجود واحد می‌شود و این امر همان‌طور که در مورد دو وجود حقیقی ممتنع است در مورد دو وجود تنزیلی نیز ممتنع است. در نتیجه استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا محال است.[۱۷۱] بررسی نظریه سوّم بر این نظریه، دو اشکال وارد است: اشکال اوّل: شما که برای وجود، اقسامی را قائل می‌شوید و آخرین مرحله وجود را وجود لفظ برای معنا یعنی وجود المعنی باللفظ- می‌دانید، این تقسیم را از کجا آورده‌اید؟ آیا دلیل عقلی یا دلیل نقلی برای آن وجود دارد؟ ما وقتی این مسئله را با

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۱۶

عقل خود در میان می‌گذاریم، این حرف را نمی‌توانیم به عنوان یک حقیقت قبول کنیم.

بله به‌عنوان یک مسأله ذوقی و تخیّلی و مسامحی- مثل تخیّلات علم بدیع- می‌توانیم قبول کنیم ولی به عنوان یک واقعیت نمی‌توانیم بپذیریم که لفظ، وجود برای معنا باشد.

این که شما می‌گویید: «لفظ، وجود برای معناست» و برای فرار از اشکال هم یک کلمه «تنزیل» به‌عنوان وصف مطرح می‌کنید و می‌گویید: «لفظ، وجود تنزیلی برای معناست» و می‌خواهید با این اصطلاحات ما را فریب دهید، خیر ما از شما نمی‌پذیریم. لفظ و معنا از دو مقوله متباین می‌باشند. لفظ، از مقوله صوت و کیف است ولی معنا از مقوله جوهر است و اجتماع مقولات متباینه ممکن نیست. لفظ زید- که از مقوله لفظ و از مقوله کیف است- چگونه ممکن است وجود برای معنا- که از مقوله جوهر است- بشود؟ چگونه ممکن است مقوله کیف با مقوله جوهر جمع شوند؟ واقعیت مسئله این است که معقول نیست لفظ، وجود برای معنا باشد، مگر این که انسان مسامحی و ذوقی و تخیّلی به مسئله نگاه کند. ولی اگر با نظر دقیق بخواهد مسئله را نگاه کند، هیچ ارتباطی بین لفظ و معنا از نظر وجودی- تحقّق ندارد. فقط یک ارتباط وضعی وجود دارد. واضعی آمده و لفظی را برای معنایی وضع کرده است، مثل پدری که برای فرزندش نام‌گذاری کند، که مدتی فکر کرده و پس از بررسی و مشاوره، اسمی برای فرزندش قرار می‌دهد ولی بین این اسم و بچه ارتباط ذاتی وجود ندارد یک ارتباط اعتباری و وضعی و قراردادی بین این‌ها وجود دارد به این کیفیت که لفظ- یعنی اسم- حاکی از معنا- یعنی فرزند- است و این، دلالت بر او می‌کند ولی اینکه لفظ، وجود برای معنا باشد- که مستدلّ ادعا می‌کرد- چه ارتباطی به مسأله لفظ و معنا دارد؟ چطور ما می‌توانیم لفظ را یکی از وجودات معنا حساب کنیم درحالی‌که هیچ ارتباطی بین مقوله این دو وجود ندارد؟ اشکال دوّم: برفرض ما قبول کنیم که لفظ، یکی از وجودات معناست ولی مستدلّ حرف دیگری داشت، او می‌گفت: «همان‌طور که دو وجود حقیقی نمی‌توانند در یک وجود، اجتماع کنند، دو وجود تنزیلی هم نمی‌توانند در یک وجود اجتماع کنند». ما از مستدلّ سؤال می‌کنیم شما چه دلیلی برای این مسئله دارید؟ ما علاوه بر این که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۱۷

دلیلی بر این مطلب، نداریم دلیل بر خلاف آن نیز داریم. و آن دلیل، چیزی است که شما در استدلالتان به آن اشاره کردید ولی خودتان به آن توجه نکردید و آن مطلب- با توضیح ما- این است که شما می‌گویید: «دو وجود تنزیلی نمی‌تواند در یکجا مجتمع شود» ما می‌پرسیم: «دو وجود تنزیلی مهم‌تر است یا یک وجود حقیقی و یک وجود تنزیلی»؟ به عبارت دیگر: در اینجا، سه مسئله وجود دارد: اجتماع دو وجود حقیقی- که محور استدلال است- و اجتماع دو وجود تنزیلی- که محلّ بحث است- و اجتماع یک وجود حقیقی و یک وجود تنزیلی- که برزخ میان آن دو است- حال اگر اجتماع دو وجود تنزیلی ممکن نباشد، اجتماع یک وجود حقیقی با یک وجود تنزیلی به طریق أولی ممکن نخواهد بود، زیرا این مورد، یک قدم به اجتماع دو وجود حقیقی نزدیکتر است. درحالی‌که در همان مثال «زیدٌ لفظٌ» که شما مطرح کردید، اجتماع وجود حقیقی و وجود تنزیلی است، زیرا لفظ زید، مصداق واقعی ماهیّت لفظ است یعنی لفظ زید، مصداق وجود حقیقی ماهیّت لفظ است و از طرفی هم لفظ زید، وجود تنزیلی برای معنای

زیـد است پس در لفظ زیـد، دو وجود جمع شده است: وجود حقیقی ماهیّت لفظ زید و وجود تنزیلی بالاضافهٔ به معنای زید. چطور در لفـظ زیـد دو وجود- حقیقی و تنزیلی- جمع شـده است؟ اگر شـما بگوییـد: «در اینجا طرف حساب دو چیز است زیرا لفظ زیـد، وجود حقیقی برای مـاهیّت لفـظ و وجود تنزیلی برای معنـای زیـد است». می‌گوییم: «در مـا نحن فیه نیز طرف حسـاب دو چیز است. شمـا وقتی لفـظ «عین» را در «عین بـاکیه» و «عین جـاریه» استعمال می‌کنیـد، دو طرف حسـاب داریـد. لفظ «عین»، با توجه به معنای «بـاکیه»، وجود تنزیلی برای «باکیه» و با توجّه به معنای «جاریه» وجود تنزیلی برای «جاریه» است، همان‌طور که «زیـد» در «زیـد لفظ» هم وجود حقیقی برای ماهیّت لفظ و هم وجود تنزیلی برای معنای زید است. در نتیجه، از این که ما می‌بینیم اجتماع وجود حقیقی و وجود تنزیلی امکـان دارد درمی‌یـابیم که اجتماع دو وجود تنزیلی به طریق اولی جایز است. آنچه مسلّم است این است که دو وجود حقیقی نمی‌توانند در یک وجود جمع

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۱۸

شونـد ولی اگر از دو وجود حقیقی بگذریم، اجتماع دو وجود تنزیلی یا یک وجود حقیقی و یک وجود تنزیلی جایز است. بنابراین، دلیل سوّم هم نتوانست استـحاله اسـتعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد را ثابت کند. نتیجه بحث در مرحله اوّل از آنچه گفته شـد معلوم گردیـد که هیچ‌یک از نظریات سه‌گانه‌ای که برای اثبات استحاله اسـتعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا اقامه شده اسـت نمی‌تواند استحاله را ثابت کند. در نتیجه استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا، مستحیل نیست ولی این مقدار برای ما کافی نیست و باید مراحل دیگر را هم مورد بحث قرار دهیم.

مرحله دوّم: آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا از نظر لغت جایز است؟

اشاره

پس از آنکه از مرحله اوّل گـذشتیم و عقیده پیدا کردیم که اسـتعمال لفظ در اکثر از معنا محال نیست، در مرحله دوّم، بحث در این است که آیـا این اسـتعمالِ ممکن، از نظر لغت و واضـع هم جـایز است یـا در عین این که امکـان دارد، غیر جـایز است، زیرا هر چیز ممکنی، دلیل بر ترخیص و جوازش وجود ندارد؟ آنچه می‌توان در ابتدای امر گفت این است که در باب مشترک لفظی بیش از این برای ما ثابت نشـده که مثلًا حـد اکثر یک واضع واحد بیاید و برای لفظ «عین» هفتاد معنا را وضع کند.[۱۷۲] یک روز لفظ «عین» را برای معنای «باکیه» وضع کند و روز دیگر برای معنای «جاریه» و همین‌طور با توجّه و التفات و با اوضاع متعدّد، لفظ «عین» را برای

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۱۹

هفتـاد معنـا وضع کنـد. این، مصـداق خیلی روشن و بالای اشتراک لفظی است. ولی آیا این وضع، چه اقتضایی دارد؟ آیا واضع، در کنار این وضع، شرط کرده و التزام و تعهّد گرفته که لفظ «عین» را در مقام استعمال در بیش از یک معنا استعمال نکنید؟ ما دلیلی بر این امر نـداریم و چیزی که بر این امر شـهادت دهد برای ما وجود ندارد. بحث در امکان و اسـتحاله تعهّد و اشتراط نیست. بحث در این است که آیـا چنین تعهـد و اشتراطی واقعیت دارد یـا نه؟ به عبـارت دیگر: آیـا نفس این که واضع، لفظ را برای هفتاد معنا وضـع می‌کند، عدم جواز استعمال در اکثر از معنای واحد را اقتضا دارد؟

یعنی وقتی واضع لفظ عین را برای هفتاد معنا وضع کرد و در کنار این وضعها هیچ اشاره‌ای از جانب واضع نشده که شما حق ندارید در مقام اسـتعمال، لفظ را در بیش از یک معنا اسـتعمال کنیـد، آیا با نبودن چنین اشتراط و تعهدی از ناحیه واضع، می‌توانیم بگوییم: استعمال لفظ در بیش از یک معنا جایز نیست؟ ما وقتی به تاریخ و کتب لغت مراجعه می‌کنیم می‌بینیم در هیچ تاریخی و هیچ کتاب

لغتی گفته نشده است که شما نمی‌توانید لفظ مشترک را در بیش از یک معنا استعمال کنید. بنابراین ما نمی‌توانیم قائل به عدم جواز شویم. برای قول به عدم جواز استعمال لفظ در اکثر از معنا فقط یک راه وجود دارد و آن راهی است که مرحوم محقق قمی اختیار کرده است.

کلام محقّق قمی رحمه الله

مرحوم محقق قمی می‌فرماید: لازم نیست عدم جواز استعمال توسط واضع مطرح شده باشد بلکه جهت دیگری در اینجا وجود دارد که آن جهت، اقتضای منع می‌کند. صاحب معالم رحمه الله معانی را مقیّد به قید وحدت می‌داند ولی عدم جواز استعمال را از این راه استفاده نمی‌کند بلکه از این راه استفاده می‌کند که استعمال مشترک در اکثر از معنا مَجاز است.[۱۷۳]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۲۰

محقق قمی رحمه الله به عنوان اشکال به صاحب معالم رحمه الله می‌فرماید: در معانی مشترک، تقیّد به قید وحدت مطرح نیست. این‌طور نیست که واضع گفته باشد: «من لفظ «عین» را برای «عین باکیه مقید به قید وحدت» وضع می‌کنم» و در وضع دوّم بگوید: «من لفظ «عین» را برای «عین جاریه مقید به قید وحدت» وضع می‌کنم». مسئله به این صورت نیست بلکه واضع وقتی می‌خواسته لفظ را وضع کند قطعاً لفظ را ملاحظه کرده و معنا را هم تصور کرده است ولی آن معنایی را که واضع تصور کرده، خودش اتصاف به وحدت داشته و در حال وحدت بوده است بدون این که واضع چنین قیدی را در موضوع له مطرح کند. واضع لفظ «عین» را برای «عین باکیه» وضع کرد ولی «عین باکیه» در حالی موضوع له برای لفظ «عین» قرار گرفت که اتصاف به وحدت داشت و معنای دیگری همراه آن نبود، زیرا وقتی لفظ «عین» را برای «عین باکیه» وضع می‌کرد فقط خود «عین باکیه» متصوّر و ملحوظ واضع بود. در وضع دوّم و سوّم نیز همین‌طور است. و هنگامی که می‌خواست لفظ «عین» را برای «عین جاریه» وضع کند باز عین جاریه را به تنهایی ملاحظه کرد، نه با قید تنهایی بلکه در حالی آن را ملاحظه کرد که معنای دیگری همراه آن نبود. لذا محقق قمی رحمه الله می‌فرماید: پس موضوع له در الفاظ مشترک، معانی مقیّد به قید وحدت نیست بلکه معانی در حال وحدت، موضوع له است. یعنی آن موقعی که لحاظ به هریک از این معانی تعلّق گرفت، خود آن معنا، متصوّر و ملحوظ بود و خود آن معنا به عنوان موضوع له قرار گرفت و چیز دیگری همراه آن نبود. سپس می‌فرماید: همین مقدار که معانی در حال وحدت، موضوع له الفاظ مشترک قرار گرفته، کافی است که شما نتوانید در استعمال واحد، لفظ را در بیش از یک معنا استعمال کنید، زیرا استعمال باید از وضع پیروی کند و مطابق با آن باشد. خصوصیات و حالاتی که در حال وضع تحقّق دارد باید در استعمال رعایت شود، و چون معانی، در هنگام وضع، دارای صفت وحدت بوده و در حال وحدت بوده، این حال وحدت باید در استعمال هم ملاحظه شود، بنابراین لفظ مشترک را نمی‌توان در بیش از یک معنا

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۲۱

استعمال کرد. خلاصه کلام محقق قمی رحمه الله این است که لازم نیست واضع یک تعهد و الزامی داشته باشد، لازم نیست واضع ما را از استعمال در اکثر از معنا منع کند بلکه اگر واضع در این زمینه حرفی نزند و شرطی هم نداشته باشد، نفس همین امر که معانی در هنگام وضع، اتصاف ذاتی به وحدت داشته‌اند ما را الزام می‌کند که در حال استعمال هم باید این حالت را حفظ کنیم. در نتیجه استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا جایز نیست.[۱۷۴] بررسی کلام محقق قمی رحمه الله کلام محقق قمی رحمه الله دارای دو اشکال است: اشکال اوّل: ما قبول می‌کنیم که معانی در حال وضع، اتصاف به وحدت داشته است ولی کبرای مسئله را قبول نداریم. از کجا ثابت شده که باید در استعمال، تمام خصوصیات و شرائط و حالات و مقارنات حال وضع را مراعات کنیم؟ اگر

این‌طور است پس شما بگویید: خصوصیات واضع و حالات او و خصوصیات زمان وضع هم در استعمال دخالت دارد. مثلًا وقتی می‌خواسته وضع را انجام دهد، یک ساعت قبل از ظهر بوده، آیا درست است که بگوییم: باید این خصوصیات مراعات شود و ما اگر خواستیم این لفظ را استعمال کنیم حتماً باید یک ساعت قبل از ظهر باشد؟ یا مثلًا اگر واضع، روبه‌قبله نشسته و لفظی را برای معنایی وضع کرده است آیا می‌توان گفت: در مقام استعمال هم ما باید روبه‌قبله قرار گیریم؟ روشن است که کسی نمی‌تواند چنین حرفهایی بزند. بنابراین اگر معنا در هنگام وضع در حال وحدت بود یعنی خودش اتصاف به وحدت داشت بدون این که این قید وحدت، ملحوظ واضع باشد و بدون این که واضع عنایتی به مسأله وحدت داشته باشد، چه دلیلی وجود دارد که در مقام استعمال هم باید

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۲۲

خصوصیات غیر ملحوظه واضع را مراعات کنیم؟ خیر، هر خصوصیتی که در ارتباط با لفظ بوده و ملحوظ واضع باشد و یا به صورت تعهّد و التزام از ناحیه واضع مطرح گردیده است، باید مراعات شود و سایر حالات و مقارنات و خصوصیاتی که هنگام وضع وجود داشته، لازم نیست در مقام استعمال مراعات شود. جواب مهمّ از کلام محقق قمی رحمه الله همین جواب است. اشکال دوّم: برفرض که همه حرفهای شما درست باشد، این حرفها در همه اشتراکات لفظی جریان ندارد. مسأله وحدت و اتصاف به وحدت، در بعضی از مشترکات لفظی وجود ندارد. مثلًا در وضع عام و موضوع له خاص که واضع یک معنای عام و کلّی را در نظر گرفته و لفظ را برای مصادیق آن وضع می‌کند، ما در آن گفتیم: اگر مسئله به این صورت باشد، اسم آن را چیزی غیر از مشترک لفظی نمی‌توان گذاشت. آنجایی که لفظ، واحد و معنا متعدّد باشد و تعدّد آن‌هم از هفتاد تجاوز کرده و به میلیونها و میلیاردها معنا می‌رسد، به اندازه مصادیق و افراد این عام، برای ما موضوع له وجود دارد. ولی این یک مشترک لفظی است که با یک وضع تحقق پیدا کرده، مثل «عین» نیست که مثلًا هفتاد وضع دارد. خیر، در اینجا به وضع واحد، لفظ واحدی را برای معانی متعددی وضع کرده و تعدّد آن‌هم به اندازه تعدّد افراد این معنای عام و مصادیق آن است. و این چیزی غیر از مشترک لفظی نیست. در اینجا دیگر نمی‌توان گفت:

«معنا در حال وحدت است». معنای در حال وحدت در صورتی است که واضع، هر روز وضع مستقلی داشته باشد ولی وقتی یک لفظ با وضع واحدی به صورت مشترک لفظی برای یک میلیون معنا وضع شده است، دیگر نمی‌توانیم بگوییم: «معانی در حال وحدت است». بلکه همه معانی در کنار هم هستند و هرکدام در موضوع له بودن استقلال دارند.[۱۷۵]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۲۳

پس در اشکال اوّل، ما به کبری اشکال کردیم ولی در اینجا اصل صغرای مسئله را نیز مورد مناقشه قرار دادیم. نتیجه بحث در مرحله دوّم از آنچه گذشت روشن شد که در مرحله دوّم (مرحله جواز استعمال و عدم جواز آن) ما نتوانستیم دلیلی بر عدم جواز پیدا کنیم که بگوییم: «استعمال لفظ در اکثر از معنا جایز نیست» خصوصاً با توجه به این که در کلام ادباء و شعراء گاهی به مواردی برخورد می‌کنیم که لفظ مشترک در اکثر از معنا استعمال شده است. و نمی‌توان ملتزم شد که این استعمالات، غیر مُجاز و برخلاف ترخیص واضع است. بنابراین، کلام محقق قمی رحمه الله ناتمام است. حال اگر ما اصل این معنا را منکر شده و بگوییم: «اشتراک، به خاطر تعدّد واضع یا تعدد قبائل به وجود آمده است»، بحث‌های دیگری پیش می‌آید. ولی ما بنا بر همین فرض یکی بودن واضع و تعدّد وضع هم می‌توانیم مسأله عدم جواز استعمال را انکار کنیم.

مرحله سوّم آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا، استعمال حقیقی است یا مجازی؟[۱۷۶]

اشاره

پس از این که در مرحله اوّل ثابت کردیم که استعمال لفظ در اکثر از معنا هیچ استحاله‌ای ندارد و در مرحله دوّم هم دلیلی بر عدم جواز استعمال از ناحیه واضع و وضع پیدا نکردیم، اکنون بحث در این است که آیا این استعمال، مطلقا حقیقت است یا
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۲۴
مطلقا مجاز است و یا- همان‌طور که صاحب معالم رحمه الله اختیار کرده- استعمال در مفرد به نحو مجاز و در تثنیه و جمع به صورت حقیقت است؟ در این مرحله، عمده بحث همین کلام صاحب معالم رحمه الله است و در ضمن کلام ایشان دو قول دیگر نیز روشن خواهد شد.

نظریه صاحب معالم رحمه الله در مورد مفرد

صاحب معالم رحمه الله معتقد است که استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا در مورد مفرد، استعمال مجازی و در مورد تثنیه و جمع، استعمال حقیقی است. ایشان در ارتباط با مفرد این گونه استدلال می‌کند: موضوع له در هریک از معانی مشترک، «ذات معنا» نیست بلکه «معنا مقیّد به قید وحدت» است. واضع وقتی «عین» را برای «عین باکیه» وضع کرد، «عین باکیه» تمام موضوع له برای «عین» نیست بلکه موضوع له آن عبارت از «عین باکیه مقیّد به قید وحدت» است. در وضع دوّم نیز «عین جاریه مقید به قید وحدت»، موضوع له برای «عین» است. بنابراین «قید وحدت» در مورد هریک از معانی لفظ مشترک، داخل در موضوع له است. این کلام با بیان مرحوم محقق قمی تفاوت دارد، زیرا محقق قمی رحمه الله می‌فرمود:
«موضوع له، ذات معناست بدون این که واضع، قید یا شرطی را در آن دخالت داده باشد.
ولی معنا، هنگامی که موضوع له واقع می‌شد، خودش دارای صفت وحدت بود و این حالات و اتصافاتی که معنا در هنگام وضع داشته، باید هنگام استعمال مورد توجّه قرار گیرد» و ما در پاسخ محقّق قمی رحمه الله گفتیم: دلیلی بر لزوم ملاحظه نداریم. ولی صاحب معالم رحمه الله می‌گوید: قید وحدت، داخل در موضوع له است، یعنی در حقیقت، واضعْ آن را لحاظ کرده است. واضع، با توجه به قید وحدت، این معنا را موضوع له قرار داده است، پس موضوع له در معانی مشترک، ذوات معانی نیست بلکه هریک از معانی همراه با قید وحدت و تنها بودن می‌باشند».
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۲۵
سپس صاحب معالم رحمه الله نتیجه‌گیری کرده می‌فرماید: وقتی قید وحدت، در معنای موضوع له دخالت داشت، شما اگر خواستید کلمه «عین» را در استعمال مفرد در دو معنا استعمال کنید، معنایش این است که این قید وحدت را می‌خواهید کنار بزنید، معنایش این است که می‌خواهید جزء موضوع له را کنار بزنید. کلمه «عین» برای «عین باکیه با قید وحدت» وضع شده است و شما که می‌خواهید از آن، دو معنا را اراده کنید باید جزء موضوع له- یعنی قید وحدت- را از موضوع له کم کنید، در نتیجه لفظ موضوع برای کلّ را در جزء استعمال می‌کنید و چنین استعمالی مَجاز است.[۱۷۷] یک بیانی هم ایشان در ارتباط با تثنیه و جمع دارد که ما پس از بررسی کلام ایشان در مورد مفرد به بررسی آن خواهیم پرداخت.

بررسی کلام صاحب معالم رحمه الله

بر کلام صاحب معالم رحمه الله اشکالاتی وارد است: اشکال اوّل: شما که می‌گویید: «قید وحدت، در موضوع له دخالت دارد و

واضع، همان‌طور که ذات معنا را ملاحظه کرده، قید وحدت را هم ملاحظه کرده است» چه دلیلی برای این حرف دارید؟ اگر شما بخواهید در این ارتباط کتابهای لغت را به عنوان مدرک خود قرار دهید می گوییم: در هیچ‌یک از کتابهای لغت، وقتی کلمه «عین» را مطرح می کنند، «قید وحدت» را به عنوان جزء معنا ذکر نکرده‌اند. ما گاهی الفاظی داریم که برای دو معنای متضادّ وضع شده‌اند، مثلًا کلمه «قُرْء» که مشترک لفظی بین «طهر» و «حیض» است و ما در هیچ‌یک از کتابهای لغت مشاهده نمی‌کنیم که وقتی می‌خواهند «قرء» را معنا کنند، بگویند: «قُرء، برای طُهر با قید وحدت و برای حیض با قید وحدت وضع شده

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۲۶

است». سایر الفاظ مشترک نیز به‌همین‌صورت است. بنابراین، همین‌که انسان به نظرش بیاید که اعتبار «قید وحدت» در موضوع له، چیز بدی نیست، مجرّد یک ادّعاست و نیاز به دلیل دارد و مرحوم صاحب معالم که چنین ادعایی را مطرح کرده، دلیلی برای آن اقامه نکرده است و اصولًا دلیلی نمی‌تواند برای این حرف وجود داشته باشد زیرا ما برای پی بردن به معانی لغات، راهی جز مراجعه به کتب لغت نداریم و در کتب لغت، هیچ اشاره‌ای به این مطلب نشده است. اشکال دوّم: برفرض که قبول کنیم «قید وحدت» در موضوع له دخالت دارد، ولی این مطلب، به دو صورت تصوّر می‌شود: صورت اوّل: این است که موضوع له، معنایی مرکّب باشد، یعنی «عین باکیه»، یک جزء موضوع له و «وحدت» هم جزء دیگر موضوع له باشد. صورت دوّم: این است که موضوع له، معنایی مقیّد به «قید وحدت» باشد. روشن است که اگر شما بتوانید صورت اوّل را اثبات کنید، می‌توانید بگویید: «لفظِ موضوع برای مرکّب، که یک جزء آن «ذات معنا» و جزء دیگر آن «وحدت» است، در صورتی که در جزء موضوع له- یعنی «ذات معنا»- استعمال شود، لفظِ موضوع برای کلّ، در جزء استعمال شده و این استعمال، مجاز است». ولی شما این‌طور نمی‌گویید، بلکه می‌گویید: «موضوع له، معنای مقیّد به قید وحدت است» و در جایی که مسأله تقیّد مطرح است، مسأله جزئیت مطرح نیست. اگر هم جزئیت مطرح باشد، جزئیت عقلیه مطرح است، همان چیزی که می‌گویند: «تقیّد، جزء است و قید خارج است». آن‌وقت نوع جزئیت تقیّد، مسأله عقلی بودن است. تقیّد، یک جزء عقلی است. حال باید ببینیم آنچه در علم بیان گفته‌اند که «لفظِ موضوع برای کلّ، اگر در جزء استعمال شود، مجاز است»[۱۷۸] آیا شامل جزء عقلی هم می‌شود یا اختصاص به اجزاء مرکّب خارجی دارد؟

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۲۷

ظاهر این است که دایره «استعمال لفظ موضوع برای کلّ، در جزء» آن‌قدر وسیع نیست که شامل جزءهایی که به عنوان تقیّد مطرح است نیز باشد. بلکه این، اختصاص دارد به اجزاء مرکبات خارجی، مثلًا در مورد انسان که برای یک چنین مرکّبی وضع شده و یک ترکیب مشاهَد و محسوس تحقّق دارد، اگر لفظ «انسان» را در «رأس انسان» استعمال کنیم، استعمال لفظ موضوع برای کلّ در جزء تحقّق پیدا کرده است.

حتی ممکن است این معنا را در ماهیات هم توسعه دهیم، مثلًا بگوییم: در مورد کلمه «انسان» که برای «حیوان ناطق» وضع شده است، نیز عنوان مرکّب تحقق دارد و اگر «انسان» در یکی از دو جزء فوق استعمال شود، این هم استعمال لفظ موضوع برای کلّ در جزء است. هرچند به نظر ما این مورد- یعنی موردی که اجزاء مرکّب، جنس و فصل باشند- بعید و محلّ تأمّل است. ولی اگر فرض کنیم در اینجا هم جایز است، باز لازمه‌اش این نیست که در ما نحن فیه هم جایز باشد، زیرا در ما نحن فیه آنچه مطرح است تقیّد می‌باشد و تقیّد، چیزی است که جزئیت آن را فقط عقل درک می‌کند، به خلاف «حیوان ناطق» که ممکن است بگوییم: «واضع، این مرکّب، را ملاحظه کرده و لفظ «انسان» را برای آن وضع کرده است». پس برفرض که ما کلام صاحب معالم رحمه الله را هم قبول کنیم نمی‌توان آن را استعمال لفظ موضوع برای کلّ، در جزء دانست. اشکال سوّم (اشکال مرحوم آخوند بر صاحب معالم رحمه الله): مرحوم آخوند می‌فرماید: محلّ بحث ما استعمال لفظ مشترک در اکثر از معناست. شما وقتی بخواهید «اکثر» را برای ما معنا کنید خواهید گفت: «اکثر، همان اقلّ است ولی با یک قید و آن قید عبارت از «وجود دیگری» است». به ذهن شما نباید که در

اقلّ و اکثر- چه ارتباطی باشد و چه استقلالی- در معنای «اکثر» فرقی به وجود نمی‌آید. «اکثر» یعنی همان «اقلّ» ولی به شرط این که آن اضافه هم همراهش باشد، بنابراین، محلّ بحث، استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد است. و ما می‌بینیم: «معنای اکثر، عبارت از «اقلّ مقید به قید زائد» است» وقتی معنای اکثر این‌طور شد، معنای اکثر را با معنای موضوع له- که شما قید وحدت را در آن اخذ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۲۸

می‌کنید- مقایسه می‌کنیم می‌بینیم عنوان «کلّ و جزء» تحقّق ندارد بلکه این‌ها متباین به تمام معنا می‌باشند، زیرا ما اینجا دو معنای مقیّد داریم، یک معنای مقیّد، «معنای موضوع له» است که عبارت است از «معنای واحد به قید این که معنای دیگر نباشد»، و یکی هم «معنای اکثر» است و آن عبارت است از «معنای واحد به قید این که معنای دیگر همراه آن باشد». پس در حقیقت، در اینجا دو معنای مقیّد داریم و به تعبیر اصطلاحی‌تر: در اینجا یک معنای «بشرط لا» و یک معنای «بشرط شیء» داریم.

معنای موضوع له، «بشرط لا» و معنای مستعمل فیه، «بشرط شیء» است و مراد از «لا» و «شیء» هم یک چیز است. یکی «بشرطلای از معنای دوّم» و دیگری «بشرط وجود معنای دوّم» است و این، استعمال لفظ مشترک به صورت مجاز نیست. این، استعمال لفظ موضوع برای کلّ در جزء نیست. استعمال لفظ «انسان» در «رأس انسان»، استعمال لفظ موضوع برای کلّ در جزء است. ولی اینجا مسئله، مسأله بشرط لا- و بشرط شیء است و نسبت میان این دو، تباین است نه این که مسأله کلّیت و جزئیت مطرح باشد.[۱۷۹]

بررسی اشکال مرحوم آخوند به صاحب معالم رحمه الله در دوره قبل، ما این اشکال مرحوم آخوند را پذیرفتیم، ولی اکنون به ذهن می‌آید که این اشکال ایشان بر صاحب معالم رحمه الله وارد نیست. به نظر می‌رسد در اینجا یک خلطی میان مفهوم و مصداق شده است. ما که می‌گوییم: «استعمال لفظ در اکثر از معنا»، آیا «مفهوم اکثر» به عنوان مستعمل فیه ماست یا «مصداق آن»؟ ما وقتی می‌خواستیم مسأله «استعمال لفظ در اکثر از معنا» را مطرح کنیم، می‌گفتیم: مورد بحث، این است که لفظ عین را در دو معنا استعمال کنیم، به گونه‌ای که هرکدام از دو معنا استقلال داشته باشند و به قول صاحب معالم رحمه الله و دیگران: «هرکدام،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۲۹

متعلّق نفی و اثبات بوده و مناط مستقلّ برای حکم باشند». به عبارت روشن‌تر: محل بحث ما، استعمال مشترک در دو معناست ولی شما اسم آن را «اکثر» می‌گذارید و مفهوم «اکثر» را برآن منطبق می‌کنید. ما نمی‌خواهیم لفظ را در «مفهوم اکثر» استعمال کنیم. در حالی که شما آمدید و بر مفهوم اکثر تکیه کردید و گفتید: «معنای اکثر، عبارت از اقلّ مقیّد به وجود دیگری است» ما نمی‌خواهیم این گونه استعمال کنیم. ما می‌خواهیم لفظ را در دو معنا استعمال کنیم بدون این که هیچ تقیّد و ارتباطی در کار باشد، بلکه می‌خواهیم به گونه‌ای باشد که هرکدام از دو معنا بطور مستقل مناط برای حکم باشند و متعلّق نفی و اثبات قرار گیرند. مثل این که ما، دو مرتبه کلمه «عین» را استعمال کرده باشیم. اگر ما استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا را به این صورت تقریب کنیم آیا باز هم اشکال مرحوم آخوند به صاحب معالم رحمه الله وارد است؟ روشن است که اشکال وارد نیست و به نظر می‌رسد منشأ این اشکال، خلطی است که بین مفهوم و مصداق صورت گرفته است. در نتیجه، به کلام صاحب معالم رحمه الله همان دو اشکال اوّل وارد است و صاحب معالم رحمه الله نمی‌تواند مجازیت استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا را در مورد مفرد به اثبات برساند.

نظریه صاحب معالم رحمه الله در مورد تثنیه و جمع

صاحب معالم رحمه الله می‌فرماید: استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا، در مورد تثنیه و جمع، حقیقت است. ایشان می‌فرماید: تثنیه، به منزله تکریر لفظ است و وقتی شما می‌گویید: «رأیتُ عینین»، مثل این است که گفته‌اید: «رأیت عیناً و عیناً»، و همان گونه

که در صورت تکرار لفظ «عین» می‌توانید از یکی از آنها معنای «باکیه» و از دیگری معنای «جاریه» را اراده کنید، وقتی هم می‌گویید: «رأیت عینین»، مسئله به‌همین‌صورت است. در نتیجه، اراده کردن دو حقیقت و دو معنا از لفظ «عینین» هیچ مانعی ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۳۰

صاحب معالم رحمه الله می‌فرماید: در باب جمع نیز همین‌طور است. اگر کسی بگوید:

«رأیتُ عیوناً»،[۱۸۰] مانعی ندارد که از این «عیوناً» سه معنا یا بیشتر از سه معنای مختلف را اراده کرده باشد، زیرا «عیوناً»، به اندازه مراد متکلّم، جای تکرار لفظ را پر کرده است.

اگر مقصود متکلم سه‌تاست، جای سه کلمه «عین» و اگر مقصودش چهارتاست، جای چهار کلمه «عین» را می‌گیرد و .... اگر کسی لفظ «عین» را سه بار تکرار کرد و گفت: «رأیت عیناً و عیناً و عیناً» بدون شک جایز است از «عین» اوّل، یک معنا و از «عین» دوّم، معنای دوّم و از «عین» سوّم، معنای سوّمی را اراده کرده باشد. صاحب معالم رحمه الله می‌فرماید: حال که «عیون» به منزله تکرار لفظ «عین» است، همان‌طور که در مورد تکرار جایز است از هر «عین» معنای خاصی اراده شده باشد در مورد «رأیت عیوناً» نیز همین‌طور است. می‌توان گفت: «رأیت عیوناً» و سه معنای مختلف از معانی عین را اراده کرد و هیچ‌گونه مجازی هم در اینجا مطرح نمی‌شود زیرا آن «قید وحدت» که در مفرد دخالت دارد، در جای خودش رعایت شده است.

«عیون» به منزله سه لفظ «عین» است و «عین» اوّل در معنای خودش با «قید وحدت» استعمال شده و «عین» دوّم هم در معنای خودش با «قید وحدت» استعمال شده است و «عین» سوّم هم در معنای خودش با «قید وحدت» استعمال شده و هیچ مجازیتی تحقق پیدا نمی‌کند.[۱۸۱]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۳۱

اشکالات مرحوم آخوند بر صاحب معالم رحمه الله مرحوم آخوند، دو اشکال بر صاحب معالم رحمه الله وارد کرده است: اشکال اوّل: ما قبول نداریم که تثنیه به منزله مطلق تکریر لفظ باشد. آیا اگر شما از هر لفظی یک معنا و یک حقیقت را اراده کرده باشید، در تثنیه هم مسئله به این صورت است؟ خیر، تثنیه دلالت بر تعدّد دارد، دلالت بر تکثر به اندازه دوتا دارد ولی تعدّد افراد یک حقیقت، تعدّد مصادیق یک معنا را دلالت می‌کند، مثل کلمه «انسانان» که دلالت بر دو فرد از ماهیت انسان می‌کند و تکثر در افراد یک ماهیت را می‌رساند.

امّا اراده کردن دو حقیقت و دو ماهیت از تثنیه، خلاف معنای اصلی تثنیه و خلاف موضوع له تثنیه است. تثنیه، بر تعدّد افراد یک حقیقت دلالت می‌کند. در اینجا گویا کسی بر مرحوم آخوند اشکال کرده و می‌گوید: اگر شما در تثنیه، تعدّد افراد یک حقیقت را لازم می‌دانید، در باب اعلام شخصیه- مثل زید- تثنیه را چگونه حلّ می‌کنید؟ شما یک زید دارید به نام «زید بن عَمرو» و یک زید دارید به نام «زید بن بکر» و هر دو نفر به منزل شما آمدند و شما در مقام اخبار می‌گویید: «جاءَنی الزیدان». در باب اعلام شخصیّه، خصوصیات فردیه در معنای زید دخالت دارد. زید، مساوق با انسان نیست. زید، انسانِ متخصص به خصوصیات فردیّه است، پدرش فلان شخص است و در فلان تاریخ متولد شده و قیافه او به فلان صورت است و خصوصیات او چنین و چنان است. پدر زید، این کلمه را به عنوان نام، بر این موجود خارجی، بما أنّه إنسان متخصّص بالخصوصیات الفردیه- که این تخصص و تشخّص به خصوصیات فردیّه در موضوع له زید دخالت دارد- وضع می‌کند. نه این که زید را برای این موجود- بما أنّه إنسان- وضع کند. خصوصیات فردیّه، در موضوع له زید دخالت دارد ولی در موضوع له انسان دخالت ندارد. «إنسانان» حاکی از دو فرد از افراد انسان است و در آنجا خصوصیات مطرح نیست ولی در اعلام شخصیّه، خصوصیات مطرح است. حال وقتی نسبت میان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۳۲

خصوصیات موجود در «زید بن عَمرو» را با خصوصیات موجود در «زید بن بکر» ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم نسبت بین آنها تباین

است یعنی امکان ندارد که خصوصیات «زید بن عَمرو» با خصوصیات «زید بن بکر» متّحد شوند. حال که نسبت بین افراد با ملاحظه خصوصیات فردیّه، تباین است، چطور شما این‌ها را تثنیه می‌بندید و می گویید: «زیدان»؟ شما (مرحوم آخوند) که می‌فرمایید: «در تثنیه باید دو فرد از یک ماهیت باشد، دو مصداق از یک حقیقت باشد» آیا در تثنیه اعلام شخصیّه، ملتزم به مجازیت می‌شوید؟ آیا ملتزم می‌شوید که اعلام شخصیّه، حقیقتاً قابل تثنیه نیست؟ خلاصه اشکال بر مرحوم آخوند این است که اگر دو فرد از افراد زید به منزل شما آمدند و شما در مقام اخبار بگویید: «جاءنی إنسانان»، این تثنیه، حقیقت است، زیرا «انسانان» یعنی دو مصداق از ماهیت انسان، دو فرد از ماهیت انسان، ولی اگر گفتید:

«جاءنی الزیدان» روی بیان شما این تثنیه نمی‌تواند عنوان حقیقت پیدا کند، زیرا این دو «زید» اشتراک ندارند در ماهیت واحد، با خصوصیات فردیه‌اشان. بین این دو زید- با ملاحظه خصوصیات- مباینت کامل تحقق دارد. مرحوم آخوند در پاسخ اشکال فوق می‌فرماید: ما در تثنیه یک ماهیت اختراعیه و جعلیه درست می کنیم و تثنیه را در ارتباط با آن ماهیت به کار می‌بریم ما «زید» را به «مسمّای به زید» تأویل می کنیم و از «مسمّای به زید» یک کلّی درست می کنیم.

«مسمای به زید» یک کلّی اختراعی و جعلی است سپس «زیدان» را به صورت تثنیه مطرح می کنیم. در این صورت، فردیّت زید برای عنوان کلّی «المسمّی بزید» محرز است. به عبارت روشن‌تر: دو «زید» با خصوصیات فردیه جامع اشتراکِ انسانیت ندارند.

جامع اشتراکِ انسانیت با قطع نظر از خصوصیات فردیّه است ولی همین دو «زید» با خصوصیات فردیّه مصداق برای «المسمّی بزید» است و دو فرد از این ماهیت است.

وقتی یک چنین ماهیتی درست شد آن‌وقت تثنیه در ارتباط با این ماهیت درست می‌شود یعنی دو فرد واقعی مشترک در ماهیت «المسمّی بزید»، که لازمه بیان ایشان این است که اگر ما مسئله را این‌طور در نظر نگیریم، تثنیه «زید» به «زیدان» نمی‌تواند

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۳۳

یک تثنیه صحیح باشد. بنابراین اولین اشکال مرحوم آخوند به صاحب معالم رحمه الله این است که ما قبول نداریم تثنیه برای مطلق تعدّد باشد، تعدّد خاص در معنای تثنیه دخالت دارد و آن تعدّد افراد یک حقیقت و ماهیت است و اگر حقیقت، متعدّد شد، این خارج از موضوع له تثنیه است. اشکال دوّم: برفرض که از اشکال اوّل صرف نظر کنیم و بپذیریم که تثنیه برای مطلق تعدّد است، چه تعدّد افراد یک ماهیت باشد و چه تعدّد ماهیت و معانی باشد، ولی به صاحب معالم رحمه الله می گوییم: بحث ما در این است که ما همان‌طوری که مفرد را در اکثر از معنا استعمال می کردیم، تثنیه را هم در اکثر از معنا استعمال کنیم. اگر بخواهیم تثنیه را در اکثر از معنا استعمال کنیم آیا می‌سازد با این که بگوییم: «رأیت عینین» و دو ماهیت را اراده کنیم؟ این که استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست، زیرا شما می گویید: در تثنیه فرقی نیست بین این که مفادش تعدّد افراد یک حقیقت باشد یا مفادش تعدّد حقیقت باشد. اگر ما «رأیت عینین» بگوییم و دو فرد از یک معنای عین را اراده کنیم، آیا این استعمال لفظ در اکثر از معناست؟ خیر، این همان تثنیه است. روی بیان شما اگر ما «رأیت عینین» را بگوییم و دو حقیقت را اراده کنیم، این هم مثل همان فرض اوّل است، این استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست، این استعمال لفظ در معنای اوّلی خودش می‌باشد بدون این که اکثر از معنا مطرح شده باشد. بنابراین اگر بخواهیم در باب تثنیه، مسأله استعمال لفظ در اکثر از معنا را مطرح کنیم باید کلمه «عینین» را بگوییم و چهار فرد را اراده کنیم، دو فرد از عین باکیه و دو فرد از عین جاریه. و اگر یک فرد از عین باکیه را با یک فرد از عین جاریه اراده کنیم، استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست. سپس مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر شما بگویید: چه اشکالی دارد که از «عینین» دو فرد از عین باکیه و دو فرد از عین جاریه را اراده کنیم تا استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا تحقق پیدا کند؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۳۴

ما (مرحوم آخوند) در جواب می گوییم: در این صورت، همان بیانی که شما (مرحوم صاحب معالم) در ارتباط با مفرد داشتید، در

اینجا نیز پیاده می‌شود، یعنی در اینجا هم باید قائل به مجازیت شویم، زیرا همان‌طور که معنای مفرد- به نظر صاحب معالم رحمه الله- عبارت از ذات معنا به قید وحدت بود، همین مطلب در تثنیه نیز وجود دارد، چون موضوع له تثنیه، «دو فرد لیس الّا» می‌باشد و هنگامی که تثنیه را در چهار فرد استعمال کنیم این قید «لیس الّا» کنار می‌رود و همان مجازی که در مفرد تحقق پیدا می‌کند در تثنیه هم تحقق پیدا می‌کند. خلاصه کلام مرحوم آخوند این است که اگر شما در «رأیت عینین» فقط دو ماهیت- یعنی یک فرد از این ماهیت و یک فرد از ماهیت دوّم- را اراده می‌کنید، این از محلّ بحث ما خارج است، زیرا محلّ بحث، استعمال لفظ تثنیه در اکثر از معناست و آنچه اینجا می‌گویید استعمال لفظ تثنیه در اکثر از معنا نیست. و اگر در «رأیت عینین» چهار معنا را اراده می‌کنید، دو فرد از عین باکیه و دو فرد از عین جاریه، چنین چیزی مستلزم مجازیت است. همان مجازیتی که در مفرد قائل بودید در اینجا نیز پیش می‌آید زیرا در این استعمال، قید «لیس إلّا» که عبارت اخرای از «قید وحدت» بود کنار می‌رود، در نتیجه برخلاف معنای موضوع له تثنیه عمل کرده‌اید و استعمال مجازی تحقّق پیدا می‌کند.[۱۸۲] بررسی اشکالات مرحوم آخوند بر صاحب معالم رحمه الله: قبل از بررسی کلام مرحوم آخوند، لازم است نکته‌ای در ارتباط با دو اشکال مرحوم آخوند به صاحب معالم رحمه الله بیان کنیم و آن این است که: اشکال اوّلی که مرحوم آخوند بر صاحب معالم رحمه الله وارد کرد، هم در تثنیه جریان دارد و هم در جمع، یعنی مرحوم آخوند می‌فرماید: تثنیه، دو فرد از یک ماهیت است نه دو ماهیت، جمع هم سه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۳۵

فرد از یک ماهیت یا مثلًا ده فرد از یک ماهیت است نه این که سه ماهیت یا ده ماهیت باشد. ولی اشکال دوّم ایشان فقط در باب تثنیه است و در باب جمع جریان ندارد، زیرا در باب تثنیه می‌توان گفت: «معنای تثنیه، «دو تا، لیس إلّا» می‌باشد» ولی در باب جمع نمی‌توانیم «لیس إلّا» داشته باشیم و بگوییم: «سه تا، لیس إلّا»، چون معنای جمع، سه‌تا نیست بلکه سه و بیشتر از سه است لذا کلمه «لیس إلّا» فقط در مورد تثنیه می‌تواند جریان داشته باشد و در مورد جمع جریان ندارد. اکنون به بررسی کلام مرحوم آخوند می‌پردازیم: مرحوم آخوند می‌فرمود: «اگر تثنیه بخواهد در اکثر از معنا استعمال شود باید از «رأیت عینین» چهار فرد اراده شده باشد، دو فرد از «عین باکیه» و دو فرد از «عین جاریه»، و الّا اگر دو چیز اراده شده باشد، خواه دو حقیقت باشد یا دو فرد از یک ماهیت، این، استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست». ولی به‌نظر ما مسئله این‌طور نیست. تثنیه، هیچ‌وقت در اکثر از معنا استعمال نمی‌شود، زیرا تثنیه‌ای که شما می‌گویید، عبارت از آن هیئتی است که با «انِ» یا «ین» مشخص می‌شود. به عبارت دیگر: در «رأیت عینین» مادّه‌ای وجود دارد به نام «عین» و هیئتی که عبارت از «انِ»- در حالت رفع- و «ین»- در حالت نصب و جرّ- است. شما که می‌گویید: «از رأیت عینین، چهار معنا اراده شده است» آیا این چهار معنا را به گردن چه چیزی می‌گذارید؟ در اینجا که گفته: «رأیت عینین»، و دو فرد از «عین باکیه» و دو فرد از «عین جاریه» اراده کرده، آیا این اکثر از معنای واحد بودن در ارتباط با «عین» است یا در ارتباط با «انِ» یا «ین» است؟ اگر بخواهید تثنیه در اکثر از معنای واحد استعمال شود، باید مسئله را مربوط به «ین» و «انِ» بدانید و اگر مسئله را در ارتباط با «عین»- که «ین» یا «انِ» به آن ملحق شده است- قرار دهید، به تثنیه ارتباطی ندارد. این به «عین» که در ضمن «عینین»

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۳۶

است ارتباط دارد نه به خود «عینین». و به عبارت دیگر: به مفردِ این تثنیه ارتباط دارد نه به خود تثنیه. شما که می‌گویید: «رأیت عینین»، و دو فرد از «عین جاریه» با دو فرد از «عین باکیه» را اراده می‌کنید، به چه دلیل چنین کاری را انجام می‌دهید؟ مگر در تثنیه، چه فعل و انفعالی صورت گرفته که چنین چیزی در آن ممکن شده است؟ هیچ راهی غیر از این ندارد که بگویید: «عین» در «عینین» را در دو ماهیت استعمال کردیم و «ین» هم آن را مضاعف کرده است. یعنی می‌توانستید بگویید:

«رأیت عیناً» و دو معنا را اراده کنید، حال که به‌جای «عیناً» کلمه «عینین» استعمال شده است، همین دو معنا تعدّد پیدا کرده یعنی

«عین باکیه» متعدد شده و «عین جاریه» هم متعدّد شده است. اینجا که هریک از این دو معنا متعدّد شدند، در تثنیه چه تغییری به‌وجود آمده است؟ تثنیه که کاری انجام نداده است. تثنیه می‌گوید: «من در اختیار مفردم هستم، هرچه مفرد گفت، من آن را دوبرابر می‌کنم» باید ببینیم مفرد چه اقتضایی دارد؟ و گاهی ملاحظه می‌کنیم مفرد حالت جمعی دارد مثل این که شما کلمه «طائفه» را تثنیه ببندید، همان‌طور که قرآن کریم فرموده است: (و إنْ طائفتان مِنَ المُؤمِنینَ اقْتَتَلُوا فأصْلِحُوا بَیْنَهُما)[۱۸۳]، جمعیت «طائفتان» شاید یک میلیون نفر باشد. آیا ما یک میلیون نفر را به گردن تثنیه می‌گذاریم؟ خیر، این مربوط به این است که مفرد، عبارت از «طائفه» است و الّا «طائفتان» از نظر تثنیه فرقی با «رجلان» ندارد.

«انِ» می‌گوید: من همان معنای مفرد را دوبرابر می‌کنم. اگر مفرد، طائفه است، من می‌گویم: «دو طائفه»، و اگر مفرد، رجل است می‌گویم: «دو رجل» و اگر ملت است می‌گویم: «دو ملت»، و اگر مفرد، «عین» باشد و از «عین» دو ماهیت اراده شده باشد می‌گویم: هر ماهیتی دو فرد. چون مفرد من دو ماهیت دارد، اگر بخواهد این دو ماهیت تضاعف و تکثر پیدا کند، معنایش «دو فرد از این ماهیت و دو فرد از آن ماهیت» است. در نتیجه آنچه ما می‌خواهیم به مرحوم آخوند بگوییم این است که اگر از «رأیتُ

عینین» چهار معنا اراده شد- دو فرد از عین باکیه و دو فرد از عین جاریه- نمی‌توان اسم آن را «استعمال تثنیه در اکثر از معنای واحد» گذاشت. خیر، در اینجا هم مفرد در اکثر از معنای واحد استعمال شده است. وقتی از «عین» دو حقیقت را اراده کردید تثنیه آمد و آن را دو برابر کرد و الّا «ین» در «عینین» با «ین» در «انسانین» هیچ فرقی ندارد. چطور شد شما اینجا اسمش را استعمال لفظ تثنیه در اکثر از معنای واحد گذاشتید؟ لذا به‌نظر می‌رسد اصلًا استعمال لفظ تثنیه در اکثر از معنای واحد، موضوع ندارد و همچنین است جمع. آنچه می‌تواند در اکثر از معنای واحد استعمال شود، مفرد است. ولی مفرد گاهی مستقل و تنهاست و گاهی هم در ضمن تثنیه است. یک‌وقت می‌گویید: «رأیت عیناً» و دو ماهیت را اراده می‌کنید و گاهی هم می‌گویید:

«رأیت عینین» و از «عین» آن دو ماهیت اراده می‌کنید و تثنیه هم آن را مکرّر و متکثّر می‌کند، لذا دقت در مسئله اقتضا می‌کند که در مورد تثنیه و جمع، باید دور استعمال لفظ در اکثر از معنا را موضوعاً قلم بگیریم و بگوییم: «استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، در تثنیه و جمع تحقّق ندارد». بنابراین آنچه در اینجا گفتیم هم به عنوان جواب صاحب معالم رحمه الله و هم به عنوان جواب از مرحوم آخوند به‌حساب می‌آید. نتیجه بحث در مرحله سوّم در مرحله سوّم بحث می‌کردیم که آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا- برفرض جواز آن- به نحو حقیقت است یا مجاز، یا در بعضی موارد، حقیقت و در بعضی موارد، مجاز است؟ نتیجه بحث این شد که استعمال لفظ در اکثر از معنا در مورد مفرد به نحو حقیقت است- برخلاف صاحب معالم رحمه الله که آن را مجاز می‌دانست- ولی در تثنیه و جمع اصلًا استعمال لفظ در اکثر از معنا، موضوع ندارد. از مراحل سه‌گانه بحث استعمال لفظ در اکثر از معنا نتیجه می‌گیریم که استعمال

لفظ در اکثر از معنا، استحاله ندارد و از نظر وضع هم جایز است و استعمال آن‌هم به نحو حقیقت است.

استعمال لفظ در اکثر از معنا در قرآن کریم

مرحوم آخوند در مرحله اوّل بحث، استعمال لفظ در اکثر از معنا را مستحیل دانست. در اینجا ایشان توهّمی را مطرح کرده و به جواب از آن می‌پردازد: توهّم این است که ما روایات متعدّدی داریم که از آنها استفاده می‌شود قرآن دارای ظاهر و باطن است «له ظهر و بطن» و تعبیرات مختلفی در این مورد وجود دارد. در بعضی از روایات وارد شده که «ظاهره أنیق و باطنه عمیق»[۱۸۴] که

مسأله ظـاهر و بـاطن را برای قرآن، مسلّم دانسـته و می‌فرمایـد: ظاهر آن «أنیق»- یعنی اعجاب‌آور- و باطن آن «عمیق»- یعنی دارای عمق- است. روایات دیگری نیز داریم که می‌فرمایـد: «قرآن دارای هفت بطن است و در بعضـی می‌فرمایـد: «قرآن دارای هفتاد بطن است .[۱۸۵] مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: ممکن است کسـی بگویـد: روایاتی که برای قرآن ظاهر و باطن درست می‌کنـد- حتی اگر یـک بطن هم داشـته باشـد- معنـایش این است که الفـاظ قرآن دارای دو معنـاست، از یک معنای آن به معنای ظاهر و از دیگری به معنای باطن تعبیر می‌شود. پس حدّ اقل دو معنا مطرح است. و اگر ما روایات هفت بطن را بگیریم معنایش این است که قرآن هشـت معنا دارد یکی از آن معانی ظاهر و هفت معنای دیگر، باطن می‌باشند و اگر روایات هفتاد بطن را بگیریم معنایش این است که قرآن دارای هفتاد و یک معناست که یکی از آنها ظاهر و هفتاد معنای دیگر، باطن می‌باشند.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۳۹

متوهّم معتقد است: این روایات می‌گوید: تعدّد معانی، وقوع و خارجیت و تحقّق پیدا کرده است با این که اکثر الفاظ قرآن مشترک لفظی نیست و برای یـک معنـا وضع شـده و تعـدّد وضع مطرح نیست، ولی بـا وجود این در دو معنـا اسـتعمال شـده که یکی ظاهر و دیگری بـاطن است. به حسب این روایـات، مسأله ظهر و بطن، اختصاص به الفاظ مشترک نـدارد و در همه الفاظ قرآنی ثابت است. آن‌وقت اگر در غیر مشترکِ لفظی در قرآن، هفتـاد و یـک یا حـد اقل دو معنا وقوع داشـته باشـد پس شـما (مرحوم آخونـد) چگونه ادعـای اسـتحاله می‌کنیـد آن‌هم در مورد مشترک لفظی؟ بـا این که مشترک لفظی از نظر اسـتعمال در معانی متعـدّد، نزدیکتر از غیر مشترک لفظی است. مرحوم آخونـد در پاسخ توهّم فوق می‌فرمایـد: آنچه محـلّ بحث مـاست، با آنچه در این روایات است تفاوت دارد. بحث ما در این است که لفظی در دو معنا استعمال شود، به‌گونه‌ای که آن دو معنا در عرض یکدیگر بوده و تقدّم و تأخّری در کـار نباشـد و هیـچ‌یک از آن دو معنـا بر دیگری مزیتی نداشـته باشـند. و نحوه اسـتعمال به‌صورتی باشـد که گویا در هریک از آنها به‌طور مستقل استعمال شده و غیر از آن چیزی اراده نشده است. نحوه استعمال «عین» در معنای «باکیه» به‌صورتی است که گویا فقط در همین معنـا اسـتعمال شـده است و نحوه اسـتعمالش در معنـای «جـاریه» نیز به‌همین‌صورت است. ولی روایـاتی که مسأله بطون را مطرح می‌کنند بر این معنا دلالت ندارند که لفظ، در ظاهر و باطن- به عنوان دو معنای مستقل و در عرض هم- استعمال شده است. کجـای این روایـات دلاـلت دارد که معنـای بـاطن یا بطون در عرض معنای ظاهر و در ردیف آن است؟ بلکه کجای روایات دلالت دارد که اگر مـا گفتیم: «قرآن هفتاد بطن دارد» معنایش این باشـد که این بطون، مستعمل فیه هسـتند و نحوه اراده بطونماننـد اراده ظاهر است؟ نحوه اراده معنای ظاهر از لفظ این است که لفظ در آن معنای ظاهر اسـتعمال شده است. یعنی لفظی داریم که مسـتعمل است و معنایی داریم که مستعمل فیه است. ولی در ارتباط با بطون، چنین

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۴۰

چیزی مطرح نیست. روایات نمی‌گوید: «بطون به عنوان مستعمل فیه هسـتند». پس آیا مقصود از این روایات چیست؟ مرحوم آخوند در این زمینه دو احتمال مطرح می‌کنـد. احتمـال اوّل: معانی بطنیه، نه ارتباطی به الفاظ قرآن دارد و نه به معانی ظاهریه قرآن ارتباط دارد، بلکه بین این‌هـا یک حالت مقارنت تحقّق دارد. یعنی وقتی لفظی از قرآن در معنای ظاهر خودش اسـتعمال شـده، در کنار این اسـتعمال، اراده متکلّم به این معـانی تعلّق گرفته است ولی مراد بودن، ملازم بـا این نیست که بین الفـاظ و این معانی ارتباطی وجود داشـته باشد یا این معانی با معنای ظاهر ارتباط داشـته باشند. بلکه فقط در حال استعمال لفظ در معنای ظاهر و مقارن با این استعمال، خداونـد این هفت معنا یا هفتاد معنا را نیز اراده کرده است. مثل این که انسان جمله «زیـد قائم» را بگویـد در حالی که توجه به یک معنای دیگر هم داشـته و آن معنای دیگر را هم اراده کنـد. امّا اراده آن معنا هیـچ ربطی به جمله «زید قائم» ندارد، نه ارتباط لفظی و نه ارتباط معنوی. اشـکال بر احتمال اوّل: آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» این احتمال را مورد مناقشه قرار داده و می‌فرماید: اوّلًا: روایاتی که هفت بطن یـا هفتـاد بطن را مطرح می‌کنـد، در مقـام تعظیم و تجلیـل قرآن وارد شـده و می‌خواهـد مقـام قرآن را بالاـ ببرد و اگر ما

بخواهیم بطون را به این معنا- که شما گفته‌اید- بدانیم و مسأله مقارنت را مطرح کنیم، دلالتی بر عظمت قرآن نخواهد داشت. اگر گفته شود: «درحالی‌که الفاظ قرآن در معانی خودش استعمال می‌شده، هفت معنای دیگر نیز اراده شده است بدون این که آن هفت معنا، ارتباطی به الفاظ قرآن یا به معانی ظاهری قرآن داشته باشند» در این صورت چه دلالتی بر عظمت قرآن می‌کند؟ ثانیاً: بیان مرحوم آخوند با تعبیر در روایات منافات دارد زیرا این روایات می‌گوید:

«قرآن، همان گونه که دارای ظاهر است دارای باطن نیز می‌باشد» و اگر ما بگوییم: این معانی نه ربطی به لفظ دارد نه به معنا پس ضمیر «له» در «له ظهر و له بطن» را به کجا برگردانیم؟ روایت می‌گوید: «همان چیزی که ظاهر دارد، باطن نیز دارد» موصوف و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۴۱

آنچه اتصاف به ظاهر و باطن پیدا می‌کند، هر دو یک چیز است. ولی طبق بیان مرحوم آخوند باید مسأله بطن یا بطون را کنار بگذاریم و بگوییم: معانی یا معنای واحد بطنی، نه مربوط به ظاهر قرآن است و نه مربوط به باطن قرآن.[۱۸۶] بنابراین، راه اوّل مرحوم آخوند قابل قبول نیست. احتمال دوّم: معانی بطنیه در ارتباط با معنای ظاهر و معانی اوّلی الفاظ است ولی نحوه ارتباطش، مثل ارتباط معانی التزامیه با مدلول‌های مطابقیه است. اگر شما لفظ را در یک معنای موضوع له خود استعمال کنید ولی این معنای موضوع له دارای یک مدلول التزامی باشد، اینجا دو دلالت در کار است، یکی دلالت مطابقه و دیگری دلالت التزام. ولی این دو دلالت در یک ردیف واقع نمی‌شوند دلالت التزامیه، متأخر از دلالت مطابقه و مترتب برآن است. این‌طور نیست که مدلول التزامی و مدلول مطابقی، در یک صف، مراد متکلم باشند. بلکه اصلًا مدلول التزامی، مستعمل فیه، لفظ نیست اگرچه به دلالت التزامیه، دلالت تحقّق پیدا می‌کند ولی در جایی که یک مدلول مطابقی و یک مدلول التزامی داریم، دو تا مستعمل فیه نداریم. مستعمل فیه، همان معنای مطابقی است ولی وقتی معنای مطابقی ثابت شود، مدلول التزامی هم به دنبال آن وجود دارد بدون این که مدلول التزامی، مستعمل فیه لفظ باشد. و به عبارت دیگر:

مراد بودن، غیر از مستعمل فیه بودن است. پس همان‌طور که در مقایسه مدلول التزامی با مدلول مطابقی، ما یک مستعمل فیه بیشتر نداریم ولی مراد متعدد است، در معانی بطنیه قرآن هم همین راه را طی می‌کنیم و می‌گوییم: این معانی، مدلول‌های التزامیه برای معنای ظاهر قرآن می‌باشند. معنای ظاهر قرآن به عنوان مستعمل فیه است و این معانی عنوان مدلول التزامی دارد. این معانی، مراد خداوند است ولی دارای عنوان مستعمل فیه نیست. در نتیجه از محلّ بحث ما- استعمال لفظ در اکثر از معنا- خارج است، زیرا استعمال لفظ در اکثر از معنا، جایی است که مستعمل فیه متعدّد باشد و لفظ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۴۲

به‌گونه‌ای در دو معنا استعمال شود که گویا هر معنایی به تنهایی عنوان مستعمل فیه دارد. پس فرق این روایات با آنچه که محل بحث ماست در این جهت است که محل بحث در ارتباط با تعدّد مستعمل فیه است ولی در این روایات نمی‌گوید این معانی متعدّد عنوان مستعمل فیه دارد بلکه ممکن است مدلول التزامی باشد و مدلول التزامی، مستعمل فیه نیست.[۱۸۷] بررسی احتمال دوّم: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» این احتمال را پسندیده و روایاتی به عنوان مؤیّد برای آن ذکر کرده است. ایشان روایاتی در ارتباط با اوصاف قرآن مطرح می‌کند به این مضمون که قرآن کتابی است زنده و جاوید که هیچ‌گاه کهنه نخواهد شد و اگرچه شأن نزول بسیاری از آیات آن، موارد خاصّ است ولی مطالب قرآن، اختصاص به موارد شأن نزول ندارد.

قصّه‌هایی که در قرآن ذکر شده با هدف قصّه‌سرایی و داستان‌سرایی نبوده است بلکه مقصود این بوده که این‌ها به عنوان درس عبرتی برای اولی الألباب باشد تا صاحبان اندیشه و خرد بتوانند از آنها پند بگیرند و باز روایت در ارتباط با قرآن می‌گوید: «یجری کما یجری اللّیل و النّهار، و کما یجری الشمس و القمر»[۱۸۸] و امثال این تعبیرات در ارتباط با قرآن فراوان است. ایشان می‌فرماید: این روایات، مؤیّد احتمال دوّم مرحوم آخوند است.[۱۸۹] ما در پاسخ کلام آیت اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌گوییم: آنچه در روایات

وارد شـده جای تردیـد و انکار نیست ولی از کجای این روایات اسـتفاده می‌شود که احتمال دوّم نظریه مرحوم آخونـد در ارتباط با بطون هفت گـانه یـا هفتادگـانه قرآن صـحیح است؟ از کجـای این روایـات اسـتفاده می‌شود که معنـای بطون قرآن این است که این معانی، لوازمِ معانیِ ظاهر و معانی مستعمل فیها است؟ مؤیّد بودن این روایات نسبت به احتمال دوّم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۴۳

در کلام مرحوم آخوند برای ما روشن نیست. ممکن است کسـی بگوید: بالاخره روایات مربوط به بطون قرآن باید معنا شود و شـما که احتمال اوّل را مورد مناقشه قرار دادیـد، ناچاریـد که احتمال دوّم را بپذیریـد، زیرا احتمال دیگری در روایات بطون وجود ندارد. در پاسـخ می‌گوییم: در ارتبـاط بـا بطون، احتمـال سوّمی هم جریـان دارد و آن این است که گفته شود: هفت یـا هفتاد بطن قرآن به معنـای هفت یـا هفتاد معنا نیست تا شـما بگوییـد: این معانی چه ارتباطی با معنای ظاهر دارد؟ آیا فقط مقارنت مطرح است یا این که این معانی، لوازم آن معنای ظاهرِ مستعمل فیه می‌باشند؟ خیر، کلمه معنا در این روایات ذکر نشده و این احتمال وجود دارد که قرآن دارای وجوه و احتمالات باشـد یعنی این گونه نیست که قرآن مسأله صاف و روشـنی را در اختیار بگـذارد بلکه در ارتباط با معانی آن احتمالات مختلفی جریـان دارد و این شایـد یکی از معجزات قرآن باشـد که در ارتباط با معانی آن احتمالات و وجوهی جریان دارد. ظاهراً این تعبیر «ذو وجوه» نسبت به قرآن در بعضـی از روایـات وجود داشته باشـد، یعنی احتمالات در ارتبـاط با قرآن زیاد است، لـذا گـاهی کسـانی که دارای اعتقـادات باطل هسـتند نیز برای اثبـات ادعای خود به آیه یا آیاتی از قرآن تمسک می‌کننـد و آن‌گونه که می‌خواهنـد آیه را معنا می‌کننـد و مطلب خود را به قرآن نسبت می‌دهند. این احتمال دارای مؤیّداتی نیز هست از جمله این که: امیر المؤمنین علیه السـلام عبـد اللَّه بن عبـاس را برای بحث با گروهی منحرف فرسـتاد و به ایشان فرمود: «در مقام احتجاج با آنـان، به قرآن احتجاج نکن، زیرا وقتی به قرآن احتجاج کردی و یک معنایی را از قرآن گرفتی، شایـد آن شـخص منحرف بگویـد: معنـای آیه چیزی نیست که تو می‌گویی بلکه چیزی است که من می‌گویم، دلالـت قرآن برآن معنـایی که تو می‌خواهی خیلی بیّن و روشن نیست تا بتوانی خصم را با آن مجاب کنی.

بایـد به یـک حجّت واضـح و روشن اتّکـاء کنی تـا بتوانی خصم را از پـا درآوری. ولی قرآن، چون احتمالات در آن جریان دارد- هرچند که مبنای استدلال شما هم برآن مراد

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۴۴

واقعی باشـد- در مقـام مخاصـمه نمی‌توانی معنای خودت را اثبات کنی».[۱۹۰] مؤیّـد دیگر این است که مـا وقتی به تفاسـیر مراجعه می‌کنیم می‌بینیم در مـورد بسـیاری از آیـات قرآن بین مفسـرین اختلاف وجـود دارد بـا این که همه آنـان روی حجّیت ظواهر تکیه دارند ولی با وجود این، در معنای ظاهر قرآن اختلاف دارند. یکی می‌گوید:

آیه، ظهور در این معنا دارد، دیگری می‌گوید: خیر، این آیه ظهور در معنای دیگر دارد.

لـذا در مورد بعضـی از آیـات، وقتی مجمع البیـان را ملاحظه کنیم می‌بینیم بیش از ده معنا نقل می‌کنـد، مثل همان اختلافاتی که در مسائل فقهیه وجود دارد. البته این مسـئله به این معنا نیست که کسـی در قرآن تدبّر نکند، بلکه برعکس، این مسـئله یکی از مؤیّدات تـدبّر در قرآن است. در قرآن بایـد خیلی تـدبّر شود تـا انسـان به انـدازه فهم خودش بتوانـد از قرآن اسـتفاده کنـد و نمی‌توان بـا نظر سطحی بـا آیات قرآن برخورد کرد. نمونه آن در مورد آیه تطهیر[۱۹۱] است. با نظر سـطحی ممکن است کسی بگوید آیه تطهیر در مورد زنان پیامبر است زیرا قبل و بعـد آن از زنان پیامبر صـحبت کرده است، و حتی از این بالاتر، آیه تطهیر نصف آیه است و صدر آن نیز از زنـان پیامبر سـخن گفته است، لـذا فخر رازی می‌گویـد: «آیه تطهیر مربوط به زنان پیامبر است».[۱۹۲] او به ظـاهر آیه نگاه کرده و اتفاقاً ظاهر آیه هم همین چیزی است که او ادّعا کرده است، زیرا چنـد آیه قبل و چنـد آیه بعد هم از زنان پیامبر است. صدر آیه هم از زنان پیامبر سـخن می‌گویـد، پس این نصف آیه چیست که در این وسط ثبت شـده است؟ لذا بعضـی از بزرگان ما مجبور

شده‌اند بگویند: «آیه تطهیر، جایش اینجا نبوده و در اینجا یک جابجایی صورت گرفته است».

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۴۵

این‌ها هم برای این است که در قرآن تدبّر کامل نشده است و ما در بحث‌های خود، این مسئله را روشن کرده‌ایم که آیه تطهیر مربوط به خمسه طیبه علیهم السلام است.[۱۹۳] بنابراین قرآن تدبّر لازم دارد، بیش از تدبّری که در روایات فقه لازم است، زیرا این کلام خداوند است و روایات، کلام ائمّه علیهم السلام است. و همان مقداری که بین خداوند و ائمه علیهم السلام فاصله است، بین کلمات آن دو نیز فاصله است. لذا گاهی انسان هر سال چندین بار قرآن را ختم می‌کند و آیه‌ای را تلاوت می‌کند و هروقت به آن آیه می‌رسد مطلب تازه‌ای به ذهنش می‌آید که در مرتبه قبل به ذهنش نیامده بود. این برای این است که زمینه تدبّر در قرآن بسیار است. قرآن خیلی عمیق و دقیق است و حیف است که عمری از انسان بگذرد و تفسیر قرآن را با دقّت ملاحظه نکرده باشد. این، واقعاً جفا نسبت به قرآن و علم است. در مجمع البحرین حدیثی دارد که فرموده است: «من أراد العلم فَلْيُثَوِّرِ القرآنَ»[۱۹۴] یعنی کسی که طالب علم است قرآن را بررسی کند و در قرآن دقّت کند. به‌هرحال، این احتمال هم در قرآن جریان دارد اگرچه دلیلی برخلاف احتمال دوّم مرحوم آخوند نداشته باشیم ولی آن مؤیّدی که آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» ذکر کرد تمام نبود.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۴۷

امر سیزدهم مشتق

اشاره

۱- عنوان بحث ۲- مقدّمات بحث مشتق ۳- اقوال در ارتباط با مشتق ۴- تنبیهات بحث مشتق

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۴۸

عنوان بحث

در ارتباط با اطلاق لفظ مشتق و تطبیق آن بر ذات، سه حالت وجود دارد: ۱- اطلاق مشتق بر ذاتی که آن ذات در همان حالِ نسبت، واجد مبدأ بوده و متلبّس به مبدأ باشد، مثل این که گفته می‌شود: «زيدٌ اليومَ ضاربٌ» و زید، در همین امروز تلبّس به مبدأ ضرب داشته باشد. تردیدی نیست که اطلاق لفظ مشتق بر ذات- در این صورت- به نحو حقیقت است، ولی اگر موضوع له، خصوص همین متلبّس باشد، این به عنوان ذاتِ موضوع له، حقیقت است و اگر موضوع له اعم از متلبّس فی الحال و ما انقضی عنه التلبس باشد، این به عنوان یک فردِ موضوع له، حقیقت است. بالاخره اطلاق لفظ مشتق بر متلبس به مبدأ در همان حال نسبت، بدون اشکال، حقیقت است، اگرچه کیفیت آن، روی دو قول فرق می‌کند. ۲- اطلاق مشتق بر ذات، در حالی که ذات در هنگام نسبت، تلبس به مبدأ ندارد بلکه تلبس آن به مبدأ در زمان آینده است، مثل این که بگوییم: «زيدٌ اليومَ ضاربٌ» درحالی‌که ضرب، فردا تحقّق پیدا می‌کند و به‌عبارت دیگر: تلبس به مبدأ، در زمان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۴۹

استقبال تحقّق پیدا می‌کند، ولی حال نسبت، حال قبل از تلبس و اتصاف است. اشکالی نیست در این که چنین اطلاقی، اطلاق مجازی است. ۳- اطلاق مشتق بر ذات در حالی که ذات در هنگام نسبت، تلبس به مبدأ ندارد بلکه تلبس آن به مبدأ در زمان

گذشته بوده است، مثل این که بگوییم: «زیدٌ الیومَ ضاربٌ» درحالی‌که ضرب، روز گذشته تحقّق پیدا کرده و تمام شده است. و به عبارت دیگر: تلبس به مبدأ، در زمان گذشته تحقّق پیدا کرده و تمام شده است ولی حال نسبت، حال بعد از تلبس و اتصاف است. تلبس به ضرب دیروز بوده و همان دیروز هم ضرب تمام شده و ادامه پیدا نکرده است حال می‌خواهیم ببینیم آیا اطلاق مشتق بر ذات در جمله «زیدٌ الیومَ ضاربٌ» اطلاق حقیقی است یا اطلاق مجازی؟ اگر قائل به مجازیت شدیم، مسأله‌ای نیست. ولی اگر قائل به حقیقت شدیم، این به عنوان تمام موضوع له نیست بلکه یکی از افراد موضوع له است. یعنی موضوع له عبارت از معنای کلّی «المتلبّس بالمبدا»- یعنی کسی که تلبس به مبدأ برایش تحقّق پیدا کرده است- می‌باشد؛ ولی این تلبّس بالمبدا یا الآن است و یا دیروز بوده و اکنون منقضی شده است، عنوان «المتلبس بالمبدا» درحقیقت یک مشترک معنوی بین فرض اوّل و سوّم است. ولی اگر قائل به مجازیت شدیم این معنا یک مجاز مستقل خواهد بود و آنجا دیگر تعدّد و امثال آن معنا ندارد. قبل از تحقیق در مسئله، لازم است مقدماتی را مطرح کنیم:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۵۰

مقدمات بحث مشتق

مقدّمه اوّل: آیا بحث مشتق، یک مسأله عقلی است یا لغوی؟

اشاره

آیا نزاع در مشتق، نزاع در یک مسئله عقلیه- مانند مسأله مقدمه واجب- است، و ما باید مسئله را از عقل بگیریم، یا نزاع در مسأله لغویه و مربوط به لغت و واضع است؟

یعنی می‌خواهیم ببینیم واضع وقتی هیئت مشتق- مثل هیئت فاعل- را وضع می‌کرده آیا در معنای موضوع له، یک امر عام و مشترکی را درنظر گرفته و هیئت فاعل را برای آن وضع کرده که آن معنای مشترک هم شامل حال و هم شامل منقضی می‌شود یا این که واضع در مقام تعیین موضوع له هیئت مشتق، خصوص حال را درنظر گرفته و موضوع له هیئت ضارب را «المتلبّس بالمبدا فی الحال» قرار داده است؟ ظاهر این است که این نزاع، نزاع در یک مسأله لغویه است نه در مسأله عقلیه.

ولی از کلمات مرحوم نائینی برمی‌آید که ایشان نزاع را در مسأله عقلیه دانسته است.

کلام محقّق نائینی رحمه الله

ایشان می‌فرماید: ما باید ببینیم چرا در متلبس به مبدأ در استقبال، اتفاق بر مجازیت است و در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۵۱

متلبس به مبدأ در «ما انقضی عنه التلبس» اختلاف وجود دارد، یعنی جماعتی قائل به حقیقت و جماعتی قائل به مجاز شده‌اند؟ ما با کسانی که قائل به مجاز شده‌اند کاری نداریم زیرا آنان مستقبل و منقضی را در یک ردیف قرار داده‌اند و در مورد هر دو، حکم به مجازیت کرده‌اند. ولی کسانی که تفکیک کرده و متلبّس به مبدأ در مستقبل را مجاز و متلبّس به مبدأ در منقضی را حقیقت دانسته‌اند، به چه علّت چنین کاری را انجام داده‌اند؟ محقّق نائینی رحمه الله می‌فرماید: علّتش این است که مشتق عبارت از یک

عنوان و وصفی است که دارای منشأ و ریشه است. منشأ آن این است که عرض، قیام به معروض پیدا کند، ضَرْب، در زید تحقّق پیدا کند، قتل، در عَمرو تحقّق پیدا کند. و به تعبیر دیگر: مشتق عبارت از عنوانی است که از قیام عرض به موضوعش تولّد یافته است و تا وقتی این قیام تحقّق نداشته باشد، معنا ندارد که مشتق تحقّق پیدا کند.

بنابراین کسی که فردا از او ضرب تحقّق پیدا می‌کند و الآن بخواهیم بگوییم: «او امروز ضارب است» با کسی که اصلًا ضربی از او تحقّق پیدا نمی‌کند، فرقی ندارد. در هر دو مورد، عرض، قیام به معروض پیدا نکرده است. ولی در مورد «ما مضی» این‌طور نیست. نسبت به «ما مضی» اگرچه تلبّس، منقضی شده است ولی بالاخره ضرب، قیام به زید پیدا کرده است، عرض، قیام به معروض پیدا کرده است. پس درحقیقت فرق بین ما مضی و مستقبل در این جهت است که در ارتباط با مستقبل اصلًا قیام عرض به معروض تحقّق پیدا نکرده است، بلکه در آینده می‌خواهد تحقّق پیدا کند. ولی نسبت به ما مضی، تحقّق در جای خودش است. لذا- به تعبیر من- در مورد گذشته لازم نیست انسان کلمه إن شاء اللَّه به کار ببرد، زیرا این، تحقّق پیدا کرده است، ولی نسبت به آینده چون تحقّقی در کار نبوده انسان کلمه إن شاء اللَّه به کار می‌برد و پشتوانه آن مسئله را مطرح می‌کند. مرحوم نائینی می‌فرماید: علت این که در مستقبل، همه قائل به مجازیت می‌باشند ولی در «ما انقضی» اختلاف پیدا شده و جماعتی قائل به حقیقت شده‌اند

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۵۲

همین است که در «ما انقضی» عرض، قیام به معروض پیدا کرده ولی منقضی شده است امّا در مورد مستقبل، قیام عرض به معروض، تحقّق پیدا نکرده است.[۱۹۵] توضیح کلام مرحوم نائینی: مرحوم نائینی می‌خواهد بگوید: عقلًا بین «منقضی» و «من یتلبّس بالمبدا فی المستقبل» تفاوت وجود دارد. آنجا تلبّس به مبدأ تحقّق پیدا کرده ولی اینجا تحقّق پیدا نکرده است. این فرق در ارتباط با یک مسأله عقلیّه می‌تواند مطرح شود ولی اگر مسئله، یک مسأله لغویه باشد، دیگر این حرف‌ها مطرح نیست، بلکه مسأله لغویه بستگی به واضع دارد. واضع، متلبّس به مبدأ در مستقبل را قطعاً جزء موضوع له نیاورده است، ولی متلبّس به مبدأ در منقضی را- به‌نظر کسانی که قائل به حقیقت می‌باشند- جزء موضوع له قرار داده است، یعنی یکی از افراد موضوع له قرار داده است. اگر مسئله به‌صورت یک مسأله لغوی باشد، نیازی به برهان ندارد، فقط باید دلیل اقامه کرد که از کجا می‌گویید: «واضع معنا را این گونه درنظر گرفته و به‌صورت دیگر درنظر نگرفته است»؟ ولی وقتی دلیل عقلی مطرح می‌کنید معلوم می‌شود که می‌خواهید مسئله را از دایره لغت خارج کنید. مؤیّد این مطلب که ایشان مسئله را عقلی فرض کرده، نکته‌ای است که ایشان در ادامه بحث مطرح کرده‌اند. توضیح: یکی از بحثهایی که در ارتباط با مشتق مطرح است این است که کدام‌یک از عناوین از محل نزاع مشتق خارجند؟ این مسئله در بحث آینده- یعنی در مقدمه دوّم- مورد بررسی قرار خواهد گرفت، ولی در اینجا لازم می‌دانیم اشاره‌ای به آن بحث داشته باشیم زیرا دلیلی که مرحوم نائینی در آنجا ذکر می‌کند، برای بحث فعلی ما نیز راه‌گشاست.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۵۳

در باب مشتق عناوینی وجود دارد که از ذات اشیاء انتزاع می‌شود و انتزاع آنها متوقف بر وجود عرض- مانند ضرب و قتل و بیاض و سواد و ...- نیست، مثلًا «انسانیت انسان»، از ذات انسان به دست آمده است، «جسمیّت جسم» از ذات جسم انتزاع می‌شود، «حجریّت حجر» از ذات حجر گرفته می‌شود، این گونه عناوین از محلّ نزاع در باب مشتق خارجند و علت آن را در بحث آینده خواهیم گفت. ولی خود مرحوم نائینی در این زمینه علتی را ذکر کرده است که- با قطع‌نظر از صحت و سقم آن- مؤیّد این معناست که ایشان مسئله را عقلی فرض کرده است. مرحوم نائینی می‌فرماید: علت این که یک چنین عناوینی از محلّ نزاع مشتق خارجند این است که در فلسفه می‌گویند: «شیئیهٔ الشیء بصورته لا بمادّته» یعنی:

«شیئیت هر چیزی به‌صورت آن می‌باشد نه به ماده‌اش»،[۱۹۶] بنابراین انسانی که از دنیا می‌رود و بعد از مدّتی به تراب تبدیل می‌شود دیگر به آن تراب، انسان گفته نمی‌شود، یعنی نمی‌توان به ملاحظه این که او قبلًا انسان بوده، به او انسان اطلاق کرد زیرا این

تراب، اگرچه ماده‌اش همان انسان قبلی است ولی صورت آن تغییر کرده است. صورت قبلی آن صورت انسانیت بوده ولی الآن صورت ترابیت پیدا کرده است و چون فلسفه می‌گوید: «شیئیت شیء به‌صورت آن می‌باشد نه به ماده‌اش» پس این از محلّ بحث ما خارج است.[۱۹۷] ما فعلًا به صحت و سقم این دلیل فلسفی کاری نداریم ولی معنای این دلیل این است که ایشان مسئله را عقلی فرض کرده است. اگر مسئله، مسأله لغوی بود برهان عقلی نمی‌خواست. اگر ما بخواهیم بدانیم که آیا «صعید» در آیه تیمم به معنای «مطلق وجه الأرض» است یا به معنای «تراب خالص»؟ برهان عقلی اقامه نمی‌کنیم بلکه باید به کتاب لغت مراجعه کنیم و ببینیم آیا واضع در موضوع له لفظ «صعید» معنای اعم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۵۴

«مطلق وجه الأرض» را درنظر گرفته یا این که «صعید» را برای خصوص «تراب خالص» وضع کرده است؟ اشکال بر مرحوم نائینی: ایشان خیال کرده مسئله عقلی است لذا برهان عقلی آورده است در حالی که مسئله، ارتباطی به عقل ندارد و کسی نباید نظر عقلی خود را در مسئله مطرح کند بلکه مسئله، لغوی است و باید ببینیم لغت در این‌باره چه می‌گوید. با قطع نظر از این که ایشان مسئله را عقلی فرض کرده و واقع مسئله به این صورت نیست، اصل فرمایش ایشان هم ناتمام است زیرا عقل اهل مسامحه نیست. عقل، واقعیت را ملاحظه می‌کند و ناظر به حقایق است و چنین چیزی را نمی‌پذیرد. ما به ایشان می‌گوییم: زید که دیروز تلبّس به ضرب پیدا کرده ولی شما در مقام تطبیق می‌گویید: «زید الیوم ضارب»، کجا زید امروز تلبس به مبدأ دارد؟ کجا بین زید و مبدأ در این روز ارتباط وجود دارد؟ آیا از نظر عقل، همان‌طور که زید دیروز تلبّس به ضرب داشت امروز هم تلبّس به ضرب دارد؟ آیا امروز هم عرضْ قیام به معروض دارد؟ امروز که زید فاقد مبدأ ضرب است، امروز عقلًا و حقیقتاً فاقد مبدأ فعل است. بنابراین اگر ما مسئله را عقلی فرض کردیم و گفتیم: مشتق، عنوانی است که از قیام عرض به معروض متولّد می‌شود الآن نمی‌توانیم زید را ضارب بدانیم. الآن که می‌خواهیم بگوییم: «زید الیوم ضارب» ازنظر عقل هیچ فرقی نیست بین این که زید دیروز متلبّس به ضرب بوده و مبدأ از او منقضی شده باشد و بین این که فردا می‌خواهد تلبّس به مبدأ پیدا کند. نسبت، به‌لحاظ دیروز و فردا نیست بلکه به لحاظ امروز است.

در این دو فرض ازنظر واقعیت مسئله چه فرقی می‌کند؟ زیدی که امروز هیچ‌گونه ارتباطی با ضرب ندارد ولی دیروز از او ضرب صادر گردیده و منقضی شده با کسی که ضربی از او صادر نشده و فردا قرار است از او صادر شود، در ارتباط با امروز عقلًا چه فرقی وجود دارد؟ ممکن است از نظر تسامح عرفی فرقی وجود داشته باشد ولی ما

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۵۵

می‌خواهیم مسئله را با دقّت عقلی بررسی کنیم و امروز که زید متلبّس به ضرب نیست، عقل، بین فاقدیتی که قبل از آن، تلبّس وجود داشته با فاقدیتی که بعد از آن، تلبّس تحقّق پیدا می‌کند، فرقی نمی‌بیند. و این خود دلیل بر این است که مسئله، عقلی نبوده بلکه مربوط به لغت است، اگر مسئله عقلی باشد شما حق ندارید به‌لحاظ ضرب دیروز بگویید: «زید الیوم ضارب»، ضرب دیروز که منقضی شده چگونه می‌تواند مصحّح این باشد که عقلًا بگوییم: «زید الیوم ضارب»؟ بله اگر به لغت مراجعه کنیم، در لغت مسأله تعبد در برابر واضع و وضع مطرح است. ممکن است واضع در مقام وضع، یک تلبّس اعمّ از حال و منقضی را ملاحظه کرده است که اگر شما در منقضی استعمال کنید حقیقت است ولی اگر در موردی که می‌خواهد در استقبال تلبّس پیدا کند، استعمال کنید مجاز است. حال چرا واضع چنین کاری را انجام داده است؟ این دیگر ربطی به ما ندارد.

واضع، همان‌طور که در تعیین الفاظ اختیار دارد در تعیین معانی هم اختیار دارد، خصوصاً اگر واضع را غیر بشر بدانیم. بالاخره ما تعبداً تابع واضع هستیم، او می‌گوید:

ماء به معنای آب و تراب هم به‌معنای خاک است. کسی نمی‌تواند از او بپرسد که چرا لفظ ماء را در مقابل آب و لفظ تراب را در

مقابل خاک قرار دادی؟ بالاخره یک لفظی باید در مقابل این معنا قرار گیرد. درحقیقت حق انتخاب با خود واضع است. او می‌خواسته ماء را برای این مایع سیّال و تراب را برای خاک وضع کند، لذا ما نمی‌توانیم به واضع اشکال کنیم که چرا تو مشتق را اعم از متلبس در حال و منقضی وضع کردی و متلبّس در مستقبل را خارج از موضوع له قرار دادی؟ بر این مسئله، برهان عقلی وجود ندارد. او می‌خواسته این کار را بکند. بنابراین، کلام مرحوم نائینی قابل قبول نیست زیرا اگر قرار باشد پای عقل به‌میان آید فرقی بین منقضی و مستقبل وجود ندارد. شما می‌گویید: «زید الیوم ضارب» در حالی که «الیوم ضارب» نه در منقضی وجود دارد و نه در مستقبل و عقل هم بین این دو هیچ فرقی نمی‌تواند ملاحظه کند. و واقعیت امر این است که مسئله، مسأله عقلی نیست بلکه مسأله لغوی است.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۵۷

مقدّمه دوّم کدام یک از عناوین در محلّ بحث داخل و کدام‌یک خارج است؟

اشاره

در اینجا دو حیثیت وجود دارد که باید از یکدیگر جدا شوند: حیثیت اوّل: نحوه ارتباط این عنوان- یعنی عنوان داخل در بحث مشتق- با ذات باید به چه کیفیتی باشد تا در باب مشتق، مورد بحث قرار گیرد؟ حیثیت دوّم: از جهت معنای اشتقاقی، کدام مشتق داخل در محلّ بحث است؟ اگرچه ارتباط آن با ذات، یک نوع ارتباط است، ولی ازنظر جنبه اشتقاقی، یک نوع از مشتق در محلّ بحث داخل است و نوع دیگر آن از محلّ بحث خارج است. اگر ضَرْب از زید تحقّق پیدا کرد، ارتباط ضرب با زید، یک نوع ارتباط است، شما اگر این ارتباط را به‌صورت «زید ضَرَبَ» مطرح کردید از محلّ نزاع در باب مشتق خارج است ولی اگر آن را به‌صورت «زید ضارب» مطرح کردید در محلّ نزاع داخل است، با این که نحوه ارتباط زید با ضربْ در «زید ضَرَبَ» هیچ فرقی با نحوه ارتباط آن در «زید ضارب» ندارد. «ضَرْب» عبارت از یک فعل است و ارتباط آن با زید یک ارتباط ایجادی و صدوری است. ضَرْب از زید صادر می‌شود و از ناحیه او ایجاد می‌شود ولی همین «ضَرْب» با این وحدت ارتباط، اگر به‌صورت «ضَرَبَ» مطرح شود از محلّ نزاع خارج و اگر به‌صورت «ضارب» مطرح شود داخل در محلّ نزاع در باب مشتق است بنابراین ما این دو بحث را نباید با هم مخلوط کنیم. این دو حیثیت مستقل بوده و باید جدای از هم مطرح شوند.

بحث در ارتباط با حیثیت اوّل

در حیثیت اول، بحث در این بود که آیا نحوه ارتباط این عنوان با ذات چه نحو ارتباطی باید باشد؟ این معنا تقریباً مسلّم است که نحوه ارتباط عنوان با ذات نباید به

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۵۸

این کیفیت باشد که بدون واسطه از نفس ذات انتزاع شده باشد. یعنی به گونه‌ای نباشد که خود ذات موجب تحقّق این عنوان و انتزاع این عنوان باشد بدون این که امری از ذات در انتزاع این عنوان نقش داشته باشد. مثلًا عناوینی مانند «انسانیت»، «حیوانیت» و «ناطقیت» برای انسان، عناوینی هستند که انتزاع آنها از ذات، به‌لحاظ نفس ذات است بدون این که چیزی در اینجا وساطت کرده باشد و امری خارج از ذات در انتزاع این عنوان نقشی داشته باشد. چنین عنوانی از محلّ نزاع در باب مشتق خارج است. ترابی که

چنـد سال قبل انسان بوده، دیگر نزاع در این واقع نشـده که اگر حالا هم به این تراب انسان بگوییم آیا به نحو حقیقت است؟ کسانی که مشتق را در ما انقضی عنه المبدأ حقیقت می‌دانند و می‌گویند: «زید که دیروز متّصف به ضرب بوده و صفت ضرب از او منقضی شـده اسـت، امروز نیز می‌توانیم بر او عنـوان «ضـارب» را بـه نحـو حقیقـت اطلاـق کنیم، آیـا در مـورد این تراب هم همین حرف را می‌زننـد؟ بـدون اشـکال، هیـچ‌کس نمی‌گوید در اینجا عنوان حقیقت مطرح است، و عدم جواز اطلاق انسان بر چنین ترابی- به نحو حقیقت- مسلّم است. ولی اشکال در دلیل این مطلب است. چرا چنین چیزی جایز نیست؟

مرحوم محقّق نائینی و بعضی از شاگردان ایشان مانند آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»- در مقام استدلال بر این مطلب فرموده‌اند: «لأنّ شیئیّهٔ الشیء بصورته لا بمادّته» یعنی چون شیئیت شيء به‌صورت آن می‌باشد نه به ماده‌اش صورت ترابیت، مغایر با صورت انسانیت است. انسان، جسم نامی و حیوان ناطق است ولی تراب، جسم جامـد است. تراب، وارد در مرحله حیوانیت نیست تا به مسأله ناطقیت برسد، بنـابراین نمی‌توان تراب را- به‌لحاظ این که سابقاً انسان بوده است- در حال حاضـر «انسان بالفعل» دانست. بلی می‌توان گفت: «هـذا التراب کان إنساناً».[۱۹۸] ما در بحث گذشته گفتیم: «مسئله، مسأله عقلی نیست که شما بخواهید به دلیل

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۵۹

عقلی تمسـک کنیـد بلکه مسأله لغوی و مربوط به کیفیت وضع است». علاوه بر این، اسـتدلال فوق دارای یک جواب نقضـی و یک جواب حلّی است. جواب نقضـی: به مرحوم نائینی می‌گوییم: شـما در مسأله تراب و انسان می‌توانیـد این حرف‌ها را بگوییـد، آیا در مسأله خمر و خلّ هم از نظر عقل، تبـدّل صورت است یا تبـدّل حالت و وصف؟ اگر خمر به سـرکه تبـدیل شـد آیا از نظر عقل، این خمر و خـلّ دو صورت متباین می‌باشـند یا دو وصف برای یک ماهیتنـد؟ این‌طور نیست که خمریت و خلیت، مثل انسانیت و ترابیت باشد که دو صورت متعدد و متغایر باشـند، بلکه خمر و خلّ دو وصف برای یک موجود است، دو حال برای یک موجود است. اگر شما روی مسأله «شیئیّهٔ الشیء بصورته» تکیه کنید در خمر و خلّ که تبدّل صورت وجود ندارد.

اگر چنین است، چیزی که الآن سـرکه است ولی ده روز قبل خمر بوده است الآن بایـد بتوانیم به‌صورت حقیقت بگوییم: «هذا خمر»، زیرا شـما مبنا و ملاک را تغیّر صورت و تبـدّل آن قرار دادید درحالی‌که صورتْ تغییر پیدا نکرده است بلکه در حالت وصف، تبدّل ایجاد شـده است و روی فرمایش شـما تبـدّل و تغیّر حالت و وصف نبایـد مانعیت داشـته باشد پس باید بتوانید نسـبت به سـرکه فعلی بگویید: «هذا خمر حقیقهً»، و روشن است که چنین اطلاقی صـحیح نیست. جواب حلّی: قاعده «شـیئیهٔ الشـیء بصورته لا بمادّته»- که شما مطرح می‌کنید- در فلسفه از مسلّمات است ولی آیا این «شیء» اختصاص به جواهر دارد یا در باب اعراض هم این مسئله جریان دارد؟ آیـا همـان‌طور که «شـیئیت جسم به صورت جسـمیه آن می‌باشـد»، شـیئیت بیـاض هم به صورت بیاضـیّه آن می‌باشـد؟ عرض اگرچه در وجودش نیـاز به معروض دارد ولی از شـیئیت، خارج نیست و داخل در همین عنوان است و مسأله «شـیئیهٔ الشـیء» در باب عرض هم می‌آیـد. حـال که چنین است مـا از مرحوم نائینی سؤال می‌کنیم: این جسم که فقط دیروز معروض بیاض بود، شـما امروز می‌خواهید بگویید: «هذا الجسم الیوم أبیض»، در باب مشـتق، مسـئله به این صورت است، یعنی می‌گویید: «هذا الجسم الذی کان فی الأمس أبیض، الیوم أبیض حقیقهً».

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶۰

شما که می‌خواهیـد بگوییـد: این جسم الآن حقیقتاً ابیض است، مگر معنای ابیض این نیست که این جسم مرتبط با بیاض است؟ مگر شیئیت بیاض به‌صورت بیاضیه آن نیست؟ این صورت بیاضیه، امروز کجاست که شما می‌گویید: «هذا الجسم الیوم ابیض»؟ یک‌وقت می‌گوییـد: «الجسم کان أبیض»، در آن بحثی نـداریم، آن به تعبیر علمی همان متلبّس بالمبـدا فی الحال است زیرا مراد از حال، حال نسـبت است نه حـال نطق، همـان‌طور که توضیـح آن را خواهیم داد. ولی اگر بخواهیـد امروز بر این جسم، «أبیض» را حقیقتاً اطلاق کنیـد نمی‌توانیـد، مگر «شـیئیت بیـاض» به‌صورت بیاضـیه آن نیست؟ صورت بیاضـیه آن کجاست تا بتوانیـد عنوان «أبیض» را اطلاق

کنید؟ بنابراین استدلال به «شیئیة الشیء بصورته لا بمادّته» نمی‌تواند این مسئله را درست کند. براساس بیانی که ما در بحث گذشته مطرح کردیم، مسئله خیلی آسان است.

عناوینی که از ذات، انتزاع پیدا می‌کنند، از محلّ نزاع خارجند زیرا وضع واضع در ارتباط با آنها به کیفیت خاصی است. واضع گفته است: «انسان» یعنی چیزی که بالفعل انسانیت دارد. «تراب» یعنی آنچه بالفعل تراب است ... اگر هم می‌خواست در باب این عناوین یک وضعی مانند مشتقات داشته باشد- بنابراین که مشتق، اعم در ما انقضی عنه التلبس باشد- مسأله‌ای نبود. اگر واضع به ما می‌گفت: «ترابی که چند سال قبل انسان بوده الآن هم می‌توان به نحو حقیقت، انسان را برآن اطلاق کرد» اطلاق ما هم مانعی نداشت. مسئله، مسأله عقلیه نیست بلکه مسأله لغویه و تابع وضع واضع است ولی واضع در مورد این عناوین چنین اجازه‌ای را نداده بلکه گفته است: در این عناوین باید حالت فعلیه را ملاحظه کرد. حالت فعلیه تراب، تراب است، حالت فعلیه انسان، انسان است، حالت فعلیه جسم، جسم است. و این که دیروز چه بوده، دخالتی ندارد. در عناوین منتزعه از ذات باید حالت فعلیّه هر موجودی را ملاحظه کنید. بنابراین علت خروج عناوین منتزعه از ذات از محلّ نزاع، مسئله «شیئیة الشیء بصورته لا بمادّته» نیست بلکه علت به کیفیت وضع واضع برمی‌گردد. نحوه وضع در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶۱

این عناوین به این کیفیت بوده است. از این مسئله که بگذریم، عناوینی که از ذات منتزع می‌شوند ولی نه به لحاظ خود ذات بلکه به‌واسطه امری که آن امر، خارج از ذات است، چنین عناوینی داخل در محلّ نزاع می‌باشند. خواه آن امری که واسطه در انتزاع این عنوان است، امری وجودی باشد، مثل بیاض که عارض بر جسم می‌شود و عنوان «ابیض» را تحقّق می‌بخشد و یا امری عدمی باشد، مثل عنوان «أعْمی که از ذات انتزاع می‌شود ولی به‌واسطه امری عدمی است که آن عبارت از «عدم البصر ممّن شأنه أن یکون ذا بصر» می‌باشد. در این دو مثال، واسطه یک امر واقعی و حقیقی قابل لمس بود. ولی گاهی واسطه یک امر غیر حقیقی است که برای آن نیز دو مثال ذکر می‌کنیم: امر غیر حقیقی اعتباری: یعنی چیزی است که شارع یا عقلاء آن را اعتبار کرده‌اند، امّا از نظر حقیقت، ملموس نیست، مثل مسأله ملکیت. می‌گوییم: «زید مالک این کتاب است»، زوجیّت، حریت و رقیت نیز از این قبیلند. امر غیر حقیقی انتزاعی: عناوین انتزاعیه غیر از عناوین اعتباریه می‌باشند. البته عناوین انتزاعیه هم واقعیت ملموس ندارند بلکه فقط در ظرف عقل، یک تحقّقی برای آنها وجود دارد، مثل مسأله فوقیت برای فوق و تحتیت برای تحت و امثال این‌ها. تمام این عناوین- به جز قسم اوّل که خارج بود- داخل در محلّ نزاعند، «الجسم أبیض»، «زید عالم»، «زید مالک»، «هذا السطح فوق»، داخل در محلّ بحث می‌باشند. تنها یک دسته از عناوین باقی می‌ماند و آن عناوینی است که دارای دو نوع مصداق می‌باشند. نسبت به بعضی از مصادیق، این عنوان از ذاتش انتزاع شده ولی نسبت به بعضی از مصادیق دیگر، از ذات انتزاع نشده است بلکه یک امر خارج از ذات است که نیاز به واسطه دارد. عنوان «موجود» از این قبیل می‌باشد. عنوان «موجود» دارای دو فرد است یک فرد آن «واجب‌الوجود» است که «موجود» در ارتباط با «واجب‌الوجود» از ذات انتزاع شده است و شاید در اینجا کلمه انتزاع هم خیلی صحیح نباشد. ماهیت «واجب‌الوجود» عین همان «وجود» اوست، لذا مسأله «موجود» در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶۲

ارتباط با این مصداق همان عنوان اوّلی را دارد یعنی عنوانی است که منتزع از ذات است. ولی همین «موجود» را اگر در ارتباط با «ممکن الوجود» ملاحظه کنیم این گونه نیست که «موجود» از «ذات ممکن» انتزاع شده باشد. «ذات ممکن» اضافه‌اش به‌وجود و عدم مساوی است به‌همین‌جهت است که شما می‌گویید: «ممکن، نیاز به علت موجده دارد و اگر علت نداشته باشد، وجودْ تحقّق پیدا نمی‌کند». مثال دیگر کلمه «عالم» است. وقتی این عنوان را در مورد خداوند اطلاق کنیم از اوصافی است که عین ذات خداوند است و انتزاع از ذات شده است ولی در مورد ممکنات- مثل زید- اتصاف آنها به عالم هیچ ارتباطی به مرحله ذات و انتزاع از ذات

ندارد. آیا در مورد این عناوین چه باید کرد؟ ظاهر این است که این عناوین داخل در محلّ نزاع است، زیرا در بحث‌های آینده خواهیم گفت: محل بحث ما در باب مشتق، نزاع در هیئت مشتق است. ما می‌خواهیم ببینیم هیئت برای چه چیزی وضع شده است. واضع وقتی می‌خواهد هیئتی مثل «فاعل» را وضع کند کاری به مواد و خصوصیات مواد ندارد. کاری ندارد که این هیئت فاعل گاهی در ضمن علم به عنوان «عالِم» تحقّق پیدا می‌کند و این عالِم دارای دو فرد است، یک فرد آن فردی است که علم، منتزع از ذات اوست و فرد دیگر فردی است که علم، زاید بر ذات اوست. مواد، در وضع هیئت مشتق مطرح نیستند بلکه هیئت مطرح است. لذا در همان عناوین اوّلیه‌ای که ما ذکر کردیم و به‌صورت مشتق هم نیست- مثل انسان، تراب، حجر و جسم و ...- مسئله خیلی روشن است. ولی بعضی که جنبه اشتقاقی دارند در همان فرض اوّل هم قدری دچار اشکال می‌شود. مثلًا عنوان «ناطق» عنوان فاعلی دارد و در وضع «ناطق» عنوان نطق لحاظ نشده است بلکه آنچه ملحوظ است، هیئت «فاعلٌ» می‌باشد. واضع در عنوان اسم فاعل هیئت «فاعل» را ملاحظه می‌کند و کاری ندارد به این که گاهی ماده آن نطق است و گاهی علم و ضرب و قتل و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶۳

امثال این‌هاست. لذا در بعضی از آن عناوین هم به‌لحاظ عنوان اشتقاقی آن گاهی همین اشکال مطرح می‌شود و آن حرف اختصاص پیدا می‌کند به‌جایی که عناوین اشتقاقیه مطرح نباشد. در نتیجه عناوینی که از غیر ذات انتزاع می‌شود و در تحقّق آنها یک امر خارجی دخالت دارد، همه این‌ها داخل در محلّ نزاع در باب مشتق است. خواه آن امر خارج، وجودی باشد یا عدمی، حقیقی باشد یا اعتباری انتزاعی. و در پایان گفتیم: عنوان مشترک بین منتزع از ذات و غیر منتزع از ذات هم در محلّ بحث داخل است.

بحث در ارتباط با حیثیت دوّم

اشاره

در حیثیت دوّم بحث می‌کنیم که آیا مشتقی که محلّ نزاع واقع شده، تمام مشتقات نحویه و ادبیه را شامل می‌شود و غیر مشتقات نحوی خارج است یا بعضی از مشتقات نحوی خارج است؟ و آیا بعضی از جوامد که ملاک مشتق در آنها وجود دارد، در محلّ نزاع داخلند؟ تردیدی نیست که مشتق در ادبیات عرب دارای معنای وسیعی است، اگر ما مصدر مجرّد را به عنوان مبدأ مشتقات بدانیم، تمام افعال ماضی، مضارع، امر و اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبّهه، اسم زمان و مکان، اسم آلت و اسم مبالغه و حتی مصادر مزید فیه نیز داخل در عنوان مشتق خواهند بود و مبدأ آنها- بنا بر قول مشهور- مصدر ثلاثی مجرد می‌باشد.[۱۹۹] آیا همه این مشتقات در محلّ نزاع داخلند؟ پاسخ این سؤال روشن است زیرا مشتقاتی که جنبه فعل دارند و مصادر مزیدفیه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶۴

به‌طور کلّی از دایره بحث و از حریم محلّ نزاع خارجند. علت خروج آنها این است که فعل- اگرچه مشتق است- ولی مشتقی نیست که با ذات اتّحاد داشته باشد، مشتقی نیست که جاری بر ذات باشد و بر ذات تطبیق کند و اصولًا معنا ندارد فعل با اسم اتّحاد پیدا کند. حقیقت اسم با حقیقت فعل متباین است و بین این‌ها اتّحاد و جری امکان ندارد. زید را نمی‌توان گفت همان ضَرَبَ است، ضَرَبَ را می‌توان به زید اسناد داد، در جمله فعلیّه «ضَرَبَ زیدٌ» مسأله اسناد در کار است ولی اسناد، یک مطلب و اتّحاد و تطبیق مطلب دیگر است. اتّحاد و تطبیق- که بخواهیم قضیّه حملیه تشکیل دهیم و هوهویت و اتّحاد، وجود پیدا کند- نمی‌شود تحقّق پیدا کند. لذا جمله «زید ضَرَبَ» را- با این که جمله اسمیه است- نمی‌توان به عنوان یک قضیّه حملیّه مطرح کرد زیرا در قضیّه حملیه

باید ملاکْ تحقّق داشته باشد و ملاک در قضیّه حملیه عبارت از اتّحاد و به قول مرحوم آخوند، عبارت از هوهویت است یعنی باید بتوانیم بگوییم: این موضوع همین محمول است. آیا بین زید- که ذات و اسم است- با ضَرَبَ- که فعل است- می‌توان ادّعای هوهویت و اتّحاد کرد؟ خیر، کسی نمی‌تواند چنین ادّعایی داشته باشد، به‌خلاف «زید ضارب» که بین زید و ضارب، اتّحاد وجود دارد. زید همان ضارب و ضارب همان زید است و بین این دو اتّحاد وجود دارد. بنابراین در مشتق محلّ نزاع ما یک خصوصیت اعتبار دارد که افعال را به‌طور کلّی از محلّ نزاع خارج می‌کند، همین‌طور، مصادر مزید فیه- که جنبه اشتقاقی دارند- نیز از محلّ بحث خارج می‌شوند.[۲۰۰] مصادر نیز اگرچه فعل نیستند و دارای عنوان اسم می‌باشند ولی نمی‌توانند با ذات

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶۵

اتّحاد پیدا کنند. اگر شما بخواهید بگویید: «زید إکرام» یا «زید عدل» باید تقدیر و مسامحه‌ای در کار باشد. این قضیّه، یک قضیّه حقیقی نیست، زیرا عدل، یک صفت نفسانیه و یک ملکه نفسانیه است. عدل، مانند عرضی است که قائم به معروض است، همیشه عرض، عارض بر معروض می‌شود نه این که با آن اتّحاد پیدا کند. بیاض، عارض بر جسم می‌شود ولی با آن متّحد نمی‌شود به‌طوری که بتوان گفت:

«الجسم بیاض». قضیه «الجسم بیاض» به عنوان یک قضیّه حملیه حقیقیه نیست بلکه در آن مسامحه و ادّعا وجود دارد، واقع آن «الجسم أبیض» می‌باشد. بین «أبیض» و «الجسم» اتّحاد و هوهویت وجود دارد. بنابراین در باب افعال، مسئله روشن است که فعل نمی‌تواند با اسم متّحد شود بلکه به آن اسناد داده می‌شود و بین اسناد و انطباق و اتّحاد، فرق وجود دارد. در باب مصادر مزیدفیه نیز به‌همین‌صورت است. مصادر مزید فیه، اگرچه دارای جنبه اسمی می‌باشند ولی نمی‌توانند با اسم متّحد شوند. این‌ها نیز مانند عرض می‌باشند و عرض، با معروض متّحد نمی‌شود بلکه معروض متّصف به این عرض است و معروض به عنوان یک محلّ و موضوع برای وجود عرض مطرح است. در نتیجه بخش مهمی از مشتقات ادبیّه از محل نزاع در بحث مشتق خارجند و کسی در این مطلب مخالفت نکرده است. وقتی افعال و مصادر کنار رفت، در بین مشتقات ادبیه، اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبهه، صیغه مبالغه، اسم زمان و مکان و اسم آلت باقی می‌ماند. در اینجا بحثی واقع شده بین مرحوم آخوند و صاحب فصول رحمه الله که به توضیح آن می‌پردازیم.

نظریه صاحب فصول رحمه الله

اشاره

صاحب فصول رحمه الله معتقد است که این مقدار از مشتقاتی که ذکر شد، همه آنها داخل در محلّ نزاع نیستند بلکه محلّ نزاع خیلی محدودتر از این‌هاست و اختصاص

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶۶

دارد به اسم فاعل و صفت مشبهه و چیزی که شبیه به این‌هاست.[۲۰۱] بالاخره صاحب فصول رحمه الله مشتقاتی چون اسم مفعول، صیغه مبالغه، اسم زمان و مکان و اسم آلت را خارج کرده است. از بیانات مرحوم آخوند استفاده می‌شود که صاحب فصول رحمه الله برای اثبات مدّعای خود به ادلّه زیر تمسک کرده است:

دلیل اوّل:

ما وقتی کتابهای اصولی را بررسی می‌کنیم می‌بینیم همه آنها در بحث مشتق، اسم فاعل را به عنوان مثال مطرح می‌کنند. و اگر دایره مشتق، معنای وسیعی داشت نباید مثال را به اسم فاعل اختصاص دهند.

دلیل دوّم:

اشاره

کسانی که می‌گویند: «مشتق، حقیقت در اعم از ما انقضی است» در مقام استدلال خود، اسم فاعل را مطرح کرده و اشاره‌ای به سایر مشتقات نکرده‌اند. معلوم می‌شود که نزاع، اختصاص به اسم فاعل دارد و الّا چرا در مقام استدلال بر اسم فاعل تکیه می‌کنند؟[۲۰۲] این دلیل نظیر همان دلیل اوّل است.

پاسخ دلیل اوّل و دوّم صاحب فصول رحمه الله:

این دو دلیل صاحب فصول، دلیل بسیار سستی است، زیرا مثال اسم فاعل برای

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶۷

این است که اسم فاعل- ازنظر مثال- روشن‌تر و واضح‌تر است نه برای خصوصیتی که در اسم فاعل وجود دارد. خود ما هم وقتی می‌خواهیم مثال را در باب مشتق پیاده کنیم مسئله اسم فاعل را مطرح می‌کنیم. قائلین به وضع برای اعم نیز برای همین جهت است که مثال اسم فاعل را مطرح می‌کنند نه این که بخواهند ادّعای خود را در مورد خصوص اسم فاعل مطرح کنند.

دلیل سوّم صاحب فصول رحمه الله:

ایشان می‌فرماید: ما معتقدیم که اسم مفعول از دایره نزاع خارج است، زیرا ما وقتی موارد اسم مفعول را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم اسم مفعول دارای یک ضابطه کلّی نیست. بعضی از موارد آن فقط در خصوص متلبّس بالمبدا فی الحال استعمال می‌شود و حقیقت است و بعضی از موارد دیگر آن در ما انقضی عنه المبدأ نیز به‌صورت حقیقت استعمال می‌شود، مثلًا اگر زید ده سال قبل عَمرو را کشته باشد می‌گوییم:

«عمروٌ مقتول زید» با این که ده سال از مسأله قتل گذشته است. و یا اگر پارچه‌ای را عَمرو بافته باشد بعد از ده سال می‌گوییم: «هذا مصنوع عمروٍ» و یا اگر کتابی را کسی نوشته باشد بعد از ده سال می‌گوییم: «هذا مکتوب فلان». ولی در بعضی از موارد اسم مفعول این گونه نیست مثلًا اگر زید دیروز خانه‌اش را فروخته باشد، امروز نمی‌گویند:

«این خانه مملوک زید است» با این که یک روز فاصله شده است. بنابراین در اسم مفعول، یک ضابطه کلّی نداریم. امّا در اسم زمان و مکان تردیدی نیست که برای اعم از منقضی وضع شده و مفاد آنها معنایی اعم است. در اسم آلت هم- مثل مقراض و مفتاح- ایشان می‌فرماید: موضوع له این نیست که بالفعل آلیت برای قرض و فتح داشته باشد. «مقراض» یعنی «ما أُعدّ للقرض» یعنی آنچه مهیّا و آماده شده برای بریدن و قطع. اطلاق «مفتاح» بر «کلید» به این جهت نیست که قفلی با آن باز شده بلکه بدان جهت است که آمادگی دارد قفل به‌وسیله آن

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶۸

باز شود و همین انـدازه در تحقّق عنوان مفتاح و اسم آلت کفایت می‌کنـد. صیغه مبالغه هم به معنای ذاتی است که کثیراً اتّصاف به مبـدأ پیـدا کرده و مبـدأ از آن تحقّق پیدا کرده باشد، لذا اسم مبالغه هم از محلّ نزاع خارج است. در نتیجه صاحب فصول رحمه الله می‌فرمایـد: این قسم از مشـتقات از محـلّ نزاع خارجنـد و تنها اسم فاعل و صـفت مشـبّهه داخل در محلّ نزاع می‌باشـند.[۲۰۳] پاسخ مرحوم آخونـد از دلیـل سوّم صـاحب فصول رحمه الله مرحوم آخونـد، از کلام صاحب فصول رحمه الله دو جواب ذکر کرده است: اوّلًا: این معانی که شما برای این الفاظ ذکر کردید آیا از جانب خودتان فرض کرده‌اید یا معتقدید این معانی مورد اتّفاق همه است؟ اگر خودتـان می‌گوییـد: «اسم زمـان و مکـان، حقیقت در اعم است»، این چه دلالـتی دارد بر این که اسم زمان و مکان از محلّ نزاع خارج است؟ و اگر می‌خواهیـد بگوییـد: «این مسـئله مورد اتّفاق همه است که اسم زمان و مکان حقیقت در اعم است، پس از محلّ نزاع خارج است». ما می‌گوییم: خیر، اتّفاق همه بر این مسـئله قائم نشده است و اسم زمان و مکان داخل در محلّ نزاع است. خلاصه این که صـاحب فصول رحمه الله گمان کرده آنچه خود معتقـد است، مورد اتفاق همگان می‌باشـد درحالی‌که مسـئله به این صورت نیست. ثانیاً: بین مبـادی افعـال، اختلاـف وجود دارد: بعضـی از مبـادی دارای جنبه فعلیت و بعضـی دارای جنبه شـأنیت و بعضـی هم دارای جنبه حرفه و بعضـی دارای جنبه صناعت و بعضی دارای جنبه ملکه می‌باشند. مثلًا عدالت به عنوان مبدئی است که دارای جنبه ملکه می‌باشـد. و آن عبـارت از قوه‌ای راسـخه در نفس انسـانی است که به‌وسـیله آن در انسـان یـک حـالت اعتصـام در مقابل گناه حاصل می‌شود. و مثلًا تجارت دارای جنبه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶۹

حرفه و نجّاری- به معنـای مصـدری- دارای جنبه صـناعت است. و اختلاف بین مبادی سـبب نمی‌شود که این‌ها از محلّ نزاع خارج باشـند بلکه سبب می‌شود که عنوان منقضی تغییر پیدا کند، مثلًا انسانی که ضرب از او صادر شده، به مجرّد تمام شدن ضرب، ضرب از او منقضی می‌شود، زیرا ضرب یک مبدأ فعلی است، مبدئی است که با فعلیتش تحقّق پیدا می‌کند و سپس منعدم می‌شود و بعد از انعدام، عنوان «انقضـی عنه المبدأ» صدق می‌کند. ولی در باب عدالت- که یک ملکه راسـخه است- در صورتی «انقضی عنه المبدأ» صـدق می‌کند که این ملکه از بین برود و این قوه راسـخه منقضـی شود. روشن است که ملکه به این زودی از بین نمی‌رود. و یا مثلًا کسی که حرفه‌اش تجارت است، اگر شبی در منزل نشسته با زن و بچه‌اش شام می‌خورد نمی‌توان گفت:

«انقضی عنه المبدأ، زیرا الآن شب است و تجارت مربوط به روز است»، بلکه «انقضی عنه المبدأ» در صورتی صدق می‌کند که حرفه او تغییر کنـد، یعنی تجارت را کنار بگـذارد و کار دیگری را شـروع کنـد. در نتیجه عنوان «انقضـی عنه المبـدأ» به لحاظ مبادی فرق می‌کند و ما نباید همه مبادی را یکسان ملاحظه کنیم.[۲۰۴] یکی از مثالهـایی که در این زمینه مطرح است مثال درباره مقتول است، که مرحوم صـاحب فصول نیز آن را مطرح کرد، از ایشـان سؤال می‌کنیم: مقصود شـما از «مقتول» چیست؟ اگر مقصود همان قتل به معنای فعلی است، چنانچه حالا بخواهید بگویید:

«هـذا مقتول زیـد» این مبتنی بر نزاع در این است که آیا مشـتق در اعم هم حقیقت است یا نه؟ ولی اگر مراد از «هذا مقتول زید» این باشد که «هذا زهق روحه بید زید»، این معنایی است که تا هزار سال هم به‌صورت حقیقت صدق می‌کند. در مورد «مضروب» هم به دو صورت می‌توان تصور کرد: اگر «مضروب» را به‌معنای فعلی معنا کنیم، همان گونه که در ضارب، عنوان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۷۰

«انقضـی عنه الضـرب» وجود دارد در «مضروب» نیز «انقضی عنه المضروبیة» وجود دارد. ضاربیت و مضروبیت متقابل با هم می‌باشند و اگر در یکی «انقضـی ...» صدق کرد در دیگری هم صدق می‌کند. ولی اگر «مضـروب» را به معنای «من وقع علیه الضرب» به یک معنـای مستمر معنـا کنیم این دیگر «انقضـی ...» نـدارد. بنـابراین در کلاـم صـاحب فصول رحمه الله یک چنین خلطی صورت گرفته است. در نتیجه در این مسـئله حق بـا مرحوم آخونـد است که مـا نمی‌توانیم دایره مشـتق را به اسم فاعل و صـفت مشـبهه و بعضـی از

مصادری که به معنای اسم فاعل می‌باشند اختصاص دهیم بلکه مشتق دارای معنای وسیعی است، البته در مورد خصوص اسم زمان نکته‌ای وجود دارد که در مقدّمه مستقلی پیرامون آن بحث خواهیم کرد.[۲۰۵]

اصول فقه شیعه ؛ ج۲ ؛ ص ۳۷۰

دخول عناوین دیگر در محلّ نزاع

از مشتقات ادبیه که بگذریم عناوین دیگری نیز در محل نزاع باب مشتق داخلند. یکی از این عناوین، عنوان نسبت مثل قمّی- است. قمّی یک عنوان جاری بر ذات است. در «زید قمّی»، زید با قمّی بودن اتحاد دارد. موارد نسبت، خواه نسبت به شهر باشد- مانند قمی- یا نسبت به شغل باشد- مانند حمّامی- با وجود این که از نظر ادبی مشتق نیستند ولی ملاک بحث در اینجا جریان دارد. یکی دیگر از مواردی که ملاک بحث در آن جریان دارد، عناوین زوج، زوجه، حرّ و رقّ است که این‌ها نیز از نظر ادبی جنبه اشتقاقی ندارند، خصوصاً کلمه حرّ و رقّ که هیچ نوع اشتقاقی در آنها تصور نمی‌شود. این گونه عناوین نیز در محلّ نزاع داخلند. فقهاء در مورد زوج و زوجه شاهدی نیز ذکر کرده‌اند. این شاهد را ابتدا علّامه در قواعد مطرح کرده و سپس فرزند ایشان، فخر المحقّقین در کتاب ایضاح مبنای مسئله را بیان کرده و مبنا را همین نزاع در باب مشتق قرار داده است. مسئله این است که اگر کسی دارای دو زوجه کبیره باشد، سپس دختربچه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۷۱

شیرخواری را- با وجود مصلحت و موافقت ولی- به نکاح خود درآورد، پس از آن هر دو زوجه کبیره، این دختربچه را در حدّ رضاع محرّم شیر بدهند ولی شیر دادن آنان به نحو تعاقب باشد، یعنی یکی از آن دو، اوّل به اندازه رضاع محرّم شیر بدهد و سپس او را در اختیار دیگری قرار دهد و او نیز دختربچه را به اندازه رضاع محرّم شیر بدهد، فخر المحقّقین می‌گوید: در اینجا بدون اشکال، زوجه صغیره و زوجه کبیره اولی به مجرّد رضاع کبیره اولی بر مرد حرام می‌شوند ولی حرمت زوجه کبیره ثانیه- که پس از کبیره اولی، بچه را شیر داده- مبتنی بر نزاع در باب مشتق است. اگر مشتق را حقیقت در «ما انقضی عنه المبدأ» هم بدانیم، زوجه کبیره ثانیه هم حرام می‌شود ولی اگر مشتق را حقیقت در خصوص متلبّس بالمبدا فی الحال بدانیم، وجهی برای حرمت زوجه کبیره دوّم باقی نمی‌ماند.[۲۰۶] در اینجا ما باید در ارتباط با حرمت هریک از این سه زوجه بحث کنیم تا برایمان روشن شود حرمت کدام‌یک از اینان مبتنی بر مسأله مشتق است. امّا در ارتباط با کبیره اولی و صغیره، ما فعلًا این معنا را- با قطع‌نظر از دلیل آنکه آیا اجماع است یا روایت یا مقتضای قاعده است- مسلّم می‌گیریم که به مجرّد تحقّق رضاع از کبیره اولی نسبت به صغیره، این دو از زوجیّت خارج می‌شوند و بر این شوهر حرمت ابدی پیدا می‌کنند، به‌گونه‌ای که اگر بعداً هم بخواهد با هریک از این دو ازدواج کند نمی‌تواند. در اینجا حرمت ابدیّه‌ای که ملازم با انفساخ زوجیّت- هم نسبت به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۷۲

کبیره و هم نسبت به صغیره- است تحقّق پیدا کرده است. بنابراین صغیره در زمانی در اختیار زوجه کبیره ثانیه قرار می‌گیرد که زوجیّت فعلیه‌اش را از دست داده و بر این شوهر حرمت ابدی پیدا کرده است آنچه از مسئله به ما ارتباط دارد همین‌جاست. فخر المحقّقین رحمه الله در کتاب ایضاح می‌گوید: والد من- یعنی مرحوم علّامه- و ابن ادریس رحمه الله معتقدند زوجه کبیره ثانیه نیز به‌واسطه رضاع حرام می‌شود، زیرا اینان عقیده دارند که مشتق، حقیقت در اعم از متلبّس و منقضی است و چون ملاک بحث مشتق،

در مورد عنوان «زوجه» هم جریـان دارد «زوجه» نیز حقیقت در اعم از متلبّس و منقضـی است. بنـابراین وقتی صـغیره در اختیار کبیره ثانیه قرار می‌گیرد و او را شـیر می‌دهـد بر کبیره ثانیه عنوان «اُمّ الزوجـهٔ الحقیقیهٔ» تطبیق می‌کند و «اُمّ الزوجهٔ» یکی از محرّمات ابدیه است. در نتیجه کبیره ثانیه نیز حرام می‌شود و زوجیّت او از بین می‌رود. بنابراین مسأله انفساخ زوجیّت زوجه کبیره ثانیه مبتنی بر نزاع در باب مشـتق است. اگر کسـی مشـتق را حقیقت در خصوص متلبّس بالمبـدا فی الحال بداند، زوجه کبیره ثانیه حرام نمی‌شود، زیرا وقتی صـغیره را شـیر می‌دهد زوجیّت صـغیره نسبت به این مرد منفسخ شده و بر کبیره ثانیه عنوان «اُمّ الزوجهٔ» صدق نمی‌کند. و اگر کسـی قائـل شود که مشـتق، حقیقت در اعم است بایـد کبیره ثـانیه را هم حرام بدانـد، زیرا در موقع شـیر دادن کبیره ثـانیه عنوان «اُمّ الزّوجهٔ» بر او صادق است. بنابراین آنچه مرحوم آخوند و دیگران می‌خواهند از این مسئله استفاده کنند همان جهتی است که مربوط به کبیره ثـانیه است. مـا برای این که مسـئله قـدری روشن شود لازم می‌دانیم که در مورد زوجه کبیره اولی و زوجه صـغیره نیز بحثی داشـته باشـیم تا ببینیم علت حرمت آن دو چیست؟ لـذا برای روشن شدن این مسـئله، مورد را در جایی فرض می‌کنیم که کبیره ثانیه وجود نداشـته باشد، یعنی اگر کسـی یک زوجه کبیره و یک زوجه صـغیره داشته باشد و زوجه کبیره، زوجه صغیره را شیر بدهد آیا هر دو برای او حرام می‌شوند؟

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۷۳

ظـاهراً کسـی در اینجـا مخـالفت نکرده و همه معتقدنـد هم کبیره حرام می‌شود و هم صـغیره ولی آیـا علت آن چیست؟ مرحوم فخر المحقّقین در ایضـاح، علت آن را اجمـاع قرار داده است و کاری به این که مخالف یا موافق قاعـده است نـدارد. ولی وقتی ما سـراغ روایات می‌رویم می‌بینیم چند روایت صـحیح معتبر در این زمینه وارد شده که می‌گویند: «هم زوجه کبیره و هم زوجه صـغیره بر این مرد حرام می‌شونـد». روشن است که اگر روایت صـحیحی بر یک مطلبی دلالت کرد ما به آن روایت اخـذ می‌کنیم، هرچند مخالف اصول و قواعد باشد. اتفاقاً در اینجا چند روایت صـحیح وجود دارد که هم ازنظر سـند و هم از نظر دلالت قابل اعتمادند و مناقشه‌ای در آنها صورت نگرفته است.[۲۰۷] بحث در این است که اگر اجماع و روایات صـحیح در کار نبودنـد آیا ما بر اساس قواعد عامه و عناوینی که در قرآن کریم در مورد زنهای محرّمه وارد شده چگونه حکم می‌کردیم؟

بحث در ارتباط با حرمت صغیره

در ارتباط با صغیره مسئله روشن است یعنی وقتی این کبیره، صغیره را- به حدّ رضاع محرّم- ارضاع کرد، بدون اشکال، صغیره حرام می‌شود زیرا این شـیری که صـغیره از آن اسـتفاده می‌کنـد دو صورت دارد: صورت اوّل: این است که شـیر از خود این شوهر باشـد یعنی شوهر بـا این کبیره وطی کرده و بچه‌ای از او به دنیـا آمـده، حـال این زن از شـیر همـان بچه، زوجه صـغیره را هم ارضاع کرده است. در این صـورت علت حرمت صـغیره این است که این صـغیره به عنوان «بنت» برای شوهر خود می‌شود، زیرا وقـتی شـیر از مرد باشد و با این شیر، رضاعْ

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۷۴

تحقّق پیدا کند، اگر با این شیر یک دختر اجنبی را ارضاع می‌کرد، آن دختر به عنوان دختر رضاعی این مرد به‌حساب آمده و نسبت به این مرد حرمت پیـدا می‌کرد. حالا هم زوجه صـغیره عنوان «بنت» برای شوهر خود پیـدا کرده و زوجیّت بین او و شوهرش منفسـخ می‌شود، زیرا جمع بین بنتیت و زوجیّت امکـان نـدارد. صورت دوّم: این است که این شـیر از این شوهر نیست. مثلًا این زن از شوهر قبلی بچّه‌دار شـده و سـپس از او طلاـق گرفتـه و پس از تمـام شـدن عـدّه بـا شـوهر جدیـد ازدواج کرده است. حـال این مرد زوجه صغیره‌ای گرفته و در اختیار این زن قرار داده تا با شـیر شوهر قبلی‌اش او را شـیر دهد. اینجا هم زوجه صغیره حرام می‌شود، البته نه به

عنوان «بنت» زیرا این شیر مال شوهر قبلی بوده است بلکه در این صورت، زوجه صغیره، دختر زوجه کبیره می‌شود و چون عنوان «ربیبه» پیدا می کند برای این شوهر حرام می‌شود. ولی در این دو صورت، شرط حرمت صغیره این است که زوجه کبیره شیردهنده- یعنی زوجه اولی مدخول بها باشد، این صغیره چه بخواهد عنوان «بنت» داشته باشد و چه عنوان «ربیبه»، باید زوجه کبیره اولی مدخول بها باشد، زیرا اگر دخول در کار نباشد، شیر آن زن از این مرد نخواهد بود و اگر بخواهد شیر از این مرد باشد حتماً باید دخولی صورت گرفته و حملی و وضع حملی در کار باشد تا به دنبال آن شیر پیدا شود. بنابراین اگر این صغیره بخواهد عنوان «بنت» برای زوج داشته باشد باید مرد به کبیره اولی دخول کرده باشد. همچنین اگر صغیره بخواهد با شیر خوردن از کبیره اولی به عنوان «ربیبه» برای مرد حرام شود، باید این مرد به کبیره اولی دخول کرده باشد زیرا «ربیبه» در صورتی برای مرد حرام است که آن مرد به مادرش دخول کرده باشد. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: (و ربائبکم اللاتی فی حجورکم من نساءکم اللاتی دخلتم بهنّ)[۲۰۸] بنابراین هر «ربیبه» ای حرام نیست بلکه حرمت در مورد «ربیبه» ای است که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۷۵

مادرش مدخول بها باشد. به خلاف مسأله «اُمّ الزوجهٔ» که در حرمت آن هیچ‌چیزی نقش ندارد. اگر کسی زنی را برای خود عقد کرد، به مجرد عقد، مادر آن زن برای این مرد حرام می‌شود و دخول نقشی ندارد. ولی در مسأله حرمت «ربیبه» دخول به اُمّ به مقتضای آیه شریفه (و ربائبکم اللاتی فی حجورکم من نساءکم اللاتی دخلتم بهنّ)[۲۰۹] مدخلیت دارد. نتیجه این که باید کبیره اولی، مدخول بها باشد چه بخواهد این صغیره بنا بر عنوان «ربیبه» بر این مرد حرام شود و چه بخواهد بنا بر عنوان «بنت» حرمت پیدا کند. نکته‌ای در ارتباط با ربیبه: در مسئله «ربیبه» باید به این نکته توجه داشت که «ربیبه» به معنای «بنت الزوجهٔ» است و در این «زوجه» فعلیت شرط نیست. مثلًا اگر کسی با زنی ازدواج کرد و بعد از دخول، او را طلاق داد و این زن، شوهر دیگری اختیار کرد و از آن شوهر دختری پیدا کرد، این دختر به عنوان «ربیبه» برای شوهر اوّل است و شوهر اوّل نمی‌تواند با او ازدواج کند این زن وقتی بعد از ازدواج با این مرد، شوهر دیگری کرد و از او دختری پیدا کرد، این دختر به اعتبار این که دختر کسی است که زمانی زوجه این مرد بوده و این مرد به او دخول کرده، عنوان ربیبه برای این مرد را پیدا می کند و بر این مرد حرام می‌شود. «ربیبه» از این جهت مانند «اُمّ الزوجهٔ» است، زوجه وقتی زوجیّتش از بین برود، حرمت بنت او ابدی است همان‌طور که حرمت اُمّ او ابدی است. لذا در مسأله «ربیبه» نباید مسئله مشتق را مطرح کرد، زیرا اگرچه آن زن، دیگر زوجه مرد اوّل به‌حساب نمی‌آید ولی در حرمت «ربیبه» زوجیّت فعلیّه لازم نیست، بلکه همین که در زمانی از زمان‌ها زوجیّت بین زن با مرد اوّل تحقّق داشته باشد در حرمت «ربیبه» کفایت می کند، خواه این زمان، قبل از زوجیّت با مرد باشد یا بعد از آن، همان‌طور که دختر شوهر قبلی برای این مرد عنوان «ربیبه» را دارد و در صورتی که این مرد به مادرش دخول کند، نکاح با این دختر برایش حرام است، دختر شوهر بعدی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۷۶

هم همین حکم را دارد. هیچ فرقی میان این دو نیست. ملاک در «ربیبه» این است که مادرش در زمانی از زمانها زوجه این مرد باشد و این مرد به او دخول کرده باشد. لذا مسأله «ربیبه» از نظر اعتبار هم مسأله بعیدی نیست. ملاک، زوجیّت مادر و مدخول بها بودن اوست. در نتیجه اگر زوجه کبیره، زوجه صغیره را شیر داد، زوجه صغیره بدون اشکال حرام می‌شود ولی بحث در این است که آیا حرمت کبیره اولی را می‌توان- مانند کبیره ثانیه- روی مسأله مشتق پیاده کرد؟ یا این که حرمت کبیره اولی ربطی به مسأله مشتق ندارد؟ صاحب جواهر رحمه الله و بعضی از بزرگان دیگر خواسته‌اند بین کبیره اولی و کبیره ثانیه- ازنظر ارتباط با مسأله مشتق- فرق قائل شوند و بگویند: حرمت کبیره ثانیه، مبتنی بر نزاع در باب مشتق است لذا حرمتش محلّ خلاف است، زیرا در باب مشتق، اختلاف وجود دارد، ولی حرمت کبیره اولی ربطی به باب مشتق ندارد به‌همین‌جهت حرمت آن گویا مورد اتّفاق است و کسی در آن اختلاف نکرده است. یک راه را بعض الأعاظم ذکر کرده و راهی شبیه به آن را صاحب جواهر رحمه الله مطرح کرده است. اگر

این دو یـا یکی از این دو حرفشـان تمـام باشـد مـا می گوییم: مسأله حرمت کبیره اولی بنا بر قاعـده درست است و نیازی به اجماع و روایت صحیحه نداریم. کبیره اولی غیر از کبیره ثانیه است. حرمت کبیره ثانیه مبتنی بر بحث مشتق است ولی حرمت کبیره اولی طبق قاعـده است. امّـا اگر توانستیم در این دو راه مناقشه وارد کنیم، راه مسـئله منحصـر به اجماع و نص می‌شود. در مسأله‌ای هم که نص صحیح داشته باشیم، اجماعْ اصالت ندارد و راه اثبات حرمت کبیره اولی منحصر به نص می‌شود.

بحث در ارتباط با حرمت کبیره اولی

اشاره

در بحث پیرامون حرمت صغیره گفتیم: بین «بنت الزوجهٔ» و «اُمّ الزوجهٔ» از یک جهت اشتراک وجود دارد و آن این است که زوجه- هرچند از زوجیّت خارج شود-

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۷۷

حرمت بنت و اُمّ او ابـدی است. اگر کسـی زوجه خود را طلاق داد، نکاح اُمّ الزوجهٔ برای او حلال نمی‌شود. اُمّ الزوجهٔ غیر از اُخت الزوجـهٔ است. در اُخت الزوجـهٔ آنچه حرام است خود اُخت الزوجـهٔ نیست بلکه (أن تجمعوا بین الا-ختین)[۲۱۰] حرام است. هروقت عنوان جمع تحقّق پیـدا نکنـد مانعی نـدارد، لـذا شـخص می‌توانـد همسـرش را طلاق دهد و با خواهر آن زن ازدواج کند ولی در اُمّ الزوجـهٔ، مسئله به این صـورت نیست، بلکه به مجرّد تحقّق زوجیّت، حرمت ابـدی اُم الزوجـهٔ نیز تحقّـق پیـدا می کنـد. امّـا بین «بنت الزوجـهٔ» و «اُم الزوجهٔ» یک فرق دقیق هم وجود دارد و آن این است که «بنت الزوجهٔ»- خواه بنت، قبل از زوجیّت و دخول به زوجه تحقّق پیـدا کرده باشـد یا بعـد از زوجیّت و دخول به او- بر این مرد حرام است و به‌عبارت علمی: در «بنت الزوجهٔ» لازم نیست «بنت بودن» همراه بـا «زوجیّت» باشـد. خیر، «بنت من تکون زوجـهًٔ»، بعـد از آنکه زوجیّت تحقّق پیـدا کرد حرام می‌شود، «بنت من کـانت زوجـهًٔ» هم حرام است و در حال «بنت بودن» لازم نیست «زوجیّت» تحقّق داشته باشد. ولی در «اُمّ الزوجهٔ» مسئله این‌طور نیست. «اُمّ الزوجـهٔ» بایـد «اُمّ بودنش» با زوجیّت همراه باشـد یعنی در حال زوجیّت، اُمّ بودن تحقق داشته باشـد. امّا در اُمّ الزوجهٔ ممکن اسـت بتوانیم این فرض را بکنیم- اگرچه ازنظر فقهی این‌طور نیست- که اگر زوجه انسـان، مـادری رضاعی پیـدا کرد، این امّ برایش محرّم نیست، به‌خلاـف بنت الزوجـهٔ. امّا ملاک در ام الزوجـهٔ، «اُمّ من کانت زوجـهٔ» نیست، خیر آنجا اضافه فعلیه می‌خواهـد یعنی بایـد در حـال زوجیّت، امّیّت تحقّق داشـته باشـد. البته اگر همین معنـا تحقّق پیـدا کرد دیگر برای همیشه حرمت دارد هرچنـد زوجیّت از بین برود. بنـابراین مسئله در بـاب صـغیره روشن است ولی حرمت کبیره اولی- بـا قطع‌نظر از اجمـاع و روایـات- روی چه ملاکی است؟ یعنی اگر اجماعی که فخر المحقّقین ادعا کرده وجود نـداشت و روایات صـحیحه معتبره هم وجود نداشت ما روی چه ملاکی حکم به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۷۸

حرمت کبیره اولی می‌کردیم؟ بعضـی از بزرگـان گفته‌انـد: حرمت کبیره اولی طبق قاعـده است و مـا لازم نیست به اجماع و روایات تمسک کنیم. و آن قاعده این است که اُمّ الزوجهٔ حرام است و به مشـتق هم کاری نداریم، امّ الزوجهٔ الفعلیهٔ بدون اشکال حرام است کـاری نـداریم که آیـا امّ‌الزوجه‌ای که زوجیّت او منقضـی شـده- مثـل کبیره ثـانیه- حرام است یـا نه؟ ولی آیا چگونه بر کبیره اولی عنوان امّ الزوجـهٔ صـدق می کنـد؟ در این زمینه دو تقریب وجود دارد، یکی از بعض الأعـاظم رحمه الله و دیگری از صـاحب جواهر

رحمه الله.

نظریه بعض الأعاظم

بعض الأعاظم رحمه الله گویا یک مسأله عقلی در اینجا مطرح کرده است ایشان می‌فرماید: انتفاء زوجیّت در مورد زوجه کبیره اولی به جهت این است که کبیره اولی نسبت به صغیره، عنوان «اُمّ» و صغیره عنوان «بنت» را پیدا می کند و «امّیت» و «بنتیت»- مانند ابوّت و بنوّت- از متضایفان می‌باشند و متضایفان باید در رتبه واحدی باشند که این مسئله در مورد «امّیت» و «بنتیت» وجود دارد. در نتیجه «امّیت» و «بنتیت» در رتبه سبب و «انتفاء زوجیّت» در رتبه مسبّب قرار می گیرند. بعض الأعاظم رحمه الله برای اثبات مدّعای خود دو مطلب عقلی زیر را نیز به مطلب فوق ضمیمه کرده است: مطلب اوّل: این است که رتبه مسبّب، متأخّر از سبب است و این دو نمی‌توانند در رتبه واحدی قرار گیرند، بنابراین انتفاء زوجیّت که به عنوان مسبّب مطرح است رتبه‌اش از «امّیت» و «بنتیت»- که به عنوان سبب می‌باشند- متأخّر است. در نتیجه مسبّب در رتبه سبب نیست. مطلب دوّم: حال که مسبّب در رتبه سبب تحقّق ندارد، پس چه چیزی در رتبه سبب تحقّق دارد؟ ایشان می‌فرماید: در اینجا ناچاریم بگوییم نقیض مسبّب تحقّق دارد زیرا ارتفاع

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۷۹

نقیضین محال است و اگر خود مسبّب در رتبه سبب نیست، ناگزیر باید نقیض مسبّب در رتبه سبب باشد و الّا ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. بنابراین اگر انتفاء زوجیّت- به عنوان مسبّب- در رتبه سبب- که عبارت از امّیت و بنتیت است- وجود ندارد پس باید نقیض انتفاء زوجیّت- که عبارت از خود زوجیّت است- در رتبه سبب وجود داشته باشد. در نتیجه، در رتبه سبب، زوجیّت وجود دارد زیرا زوجیّت، نقیض انتفاء زوجیّت است. بنابراین در رتبه سبب، عنوان امّ الزوجه حقیقی تحقّق دارد بدون این که مسئله مبتنی بر نزاع در باب مشتق باشد. اُمّ الزوجهٔ، اُمّ من کانت زوجهٔ نیست بلکه در همان جایی که امّیت هست زوجیّت هم هست. و اُمّ الزوجهٔ یکی از محرّمات ابدی است.[۲۱۱] بررسی کلام بعض الأعاظم رحمه الله: اگر بخواهیم کلام بعض الأعاظم رحمه الله را با دید عقلی و خارج از دایره فهم عرفی بررسی کنیم، حرف صحیحی است ولی آنچه ایشان می‌فرماید که رتبه مسبّب متأخّر از رتبه سبب است، مسأله‌ای عقلی و خارج از دایره فهم عرفی است. عناوینی که به عنوان محرمات ابدیه در قرآن و روایات مطرح شده، عناوینی است که- مانند سایر عناوین اخذشده در موضوعات احکام- باید از عرف گرفته شوند. وقتی به عرف مراجعه کنیم، آیا عرف در اینجا می گوید: «اُمّ الزوجهٔ تحقّق دارد»؟ یعنی آیا عرف، امّیت و زوجیّت را با هم مجتمع می‌بینید؟ ما وقتی به عرف مراجعه کنیم می‌بینیم عرف این حرف را تخطئه می کند. بلی اگر مسئله عقلی بود و ما می‌خواستیم با ملاکات عقلی و براهین عقلی مسئله را بررسی کنیم، حرف بعض الأعاظم رحمه الله حرف خوبی بود ولی مسئله عرفی است نه عقلی و عرف در اینجا کبیره اولی را «اُمّ الزوجهٔ الفعلیهٔ» به حساب نمی‌آورد بلکه «اُمّ من کانت زوجهٔ» به‌حساب می‌آورد، «اُمّ الزّوجهٔ الفعلیّهٔ» را باید با این دقّت‌های

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۸۰

عقلی به دست آوریم. این مسئله، مانند مسأله خون است، لباس سفیدی که خون به آن اصابت کرده و چند بار شسته شده ولی باز هم انسان مشاهده می کند که رنگ ضعیفی از خون باقی مانده است در اینجا اگر به عقل مراجعه کنیم، عقل می گوید: این رنگ ضعیف، اجزاء ریز همان خون است و نمی‌شود خون از بین رفته باشد و رنگ ضعیف باقی باشد ولی وقتی به عرف مراجعه می کنیم، عرف این مسئله را نمی‌پذیرد. عرف می گوید: «خون وجود ندارد» و وقتی خون وجود نداشت عنوان «الدم نجس» این لباس را نمی گیرد.

نظریه صاحب جواهر رحمه الله

صاحب جواهر رحمه الله می‌فرماید: ما نمی گوییم: «امّیت» و «بنتیت» سببیّت برای انتفاء زوجیّت دارد، تا رتبه انتفاء زوجیّت، متأخّر از رتبه «امّیت» و «بنتیت» باشد، بلکه ما می گوییم: «امّیت» و «بنتیت» و «انتفاء زوجیّت» به عنوان معلول رضاع می‌باشند، ولی این سه در عرض یکدیگرند. ایشان می‌فرماید: اگر بخواهیم با نظر دقیق حساب کنیم عنوان «اُمّ الزوجة» تحقّق پیدا نمی کند، زیرا «امّیت» در عرض «انتفاء زوجیّت» است و این دو، معلول برای یک علت می‌باشند که آن علّت، عبارت از رضاع محرِّم است. ولی آیا از نظر زمان بین «امّیت» و «بنتیت» و بین زوجیّت فاصله‌ای وجود دارد یا اتصال در کار است؟ اصل زوجیّت تا کجا امتداد دارد؟ این‌طور نیست که بین زوجیّت و امّیت و بنتیت فاصله زمانی تحقّق داشته باشد. بلی در مورد کبیره ثانیه فاصله زمانی وجود دارد، زیرا وقتی صغیره در اختیار کبیره ثانیه قرار می گیرد، صغیره، دیگر عنوان زوجیّت ندارد و کبیره ثانیه مادر کسی به‌حساب می‌آید که قبلًا زوجه این مرد بوده است و چند روزی- مدتی که شیر خورده- در اینجا فاصله شده است. یعنی بین انتفاء زوجیّت و بین تحقّق رضاع محرِّم چند روزی فاصله شده است لذا در مورد کبیره ثانیه باید بگوییم: «اُمّ من کانت زوجة». ولی در مورد کبیره اولی، بین زوجیّت و امّیت و بنتیتی که معلول رضاع محرّم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۸۱

است فاصله زمانی در کار نیست. تا لحظه‌ای که رضاع محرِّم از مرضعه اولی تحقّق پیدا کرد، زوجیّت برقرار بوده، بعد از آن‌هم زوجیّت از بین رفته، و هم امّیت و بنتیت- در ردیف انتفاء زوجیّت- تحقّق پیدا کرده است. بنابراین با توجه به عدم فاصله بین زوجیّت و بین امّیت و بنتیت می‌توانیم بگوییم: «هذه اُمّ الزوجة حقیقة» و دیگر این مسئله را مبتنی بر نزاع در باب مشتق نکنیم.[۲۱۲] بررسی کلام صاحب جواهر رحمه الله: بر کلام صاحب جواهر رحمه الله علاوه بر اشکالی که بر کلام بعض الأعاظم رحمه الله وارد کردیم اشکال زیر نیز وارد است: اگر خواستیم مسئله را با دید عقل ملاحظه کنیم- که نباید ملاحظه کنیم- عدم فاصله زمانی را می‌پذیریم ولی آیا عدم فاصله زمانی اقتضاء می کند کبیره اولی «اُمّ الزوجة الحقیقیّة» باشد یا «اُمّ من کانت زوجة»؟ نبودن فاصله زمانی، اقتضای تقارن نمی کند. خود شما در باب علّت و معلول که مسأله تقدّم و تأخّر رتبی را قائلید می گویید:

از نظر زمان، هیچ فاصله‌ای بین علت و معلول وجود ندارد ولی از نظر رتبه، تقدّم و تأخّر وجود دارد. شما که می‌خواهید مسئله را از دید عقل ملاحظه کنید نمی‌توانید بگویید: به مجرّدی که فاصله زمانی در کار نیست «اُمّ الزوجة» حقیقتاً صدق می کند.

خیر، زوجیّت تا آنِ امّیت تحقّق داشت، آنِ امّیت، زوجیّت نیست پس چگونه بر این زن حقیقتاً «اُمّ الزوجة» صدق می کند؟ نتیجه بحث: اگر بخواهیم با توجه به قاعده- و با قطع‌نظر از اجماع و روایات- مسئله را حل کنیم می گوییم: حرمت کبیره اولی نیز- مانند حرمت کبیره ثانیه- مبتنی بر نزاع در باب مشتق است. ولی فرق در این جهت است که اگرچه مسأله مشتق محلّ خلاف و نزاع واقع شده ولی نسبت به کبیره اولی کسی نزاع نکرده است و این عدم نزاع

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۸۲

برخلاف قاعده است و این یا به خاطر اجماع است و یا به خاطر وجود روایات صحیحه.[۲۱۳] ولی در مورد کبیره ثانیه نه اجماعی وجود دارد و نه روایتی که بشود به آن اعتماد کرد بلکه تنها یک روایت ضعیف برخلاف آن دلالت می کند و آن روایت علی بن مهزیار است که بعضی از رواات آن توثیق نشده‌اند.[۲۱۴] در آن روایت می گوید: «مرضعه ثانیه حرام نمی‌شود». ولی آن روایت به خاطر ضعفش طرح شده و روایت صحیحی هم که حکم مسئله را بیان کرده باشد نداریم، اجماعی هم در کار نیست، لذا حرمت

کبیره ثانیه مبتنی بر قاعده و بر نزاع در باب مشتق است. اگر کسی مشتق را حقیقت در اعم از منقضی و متلبس بداند باید کبیره ثانیه را هم حرام بداند ولی اگر کسی مشتق را حقیقت

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۸۳

در خصوص متلبّس فی الحال بداند دیگر وجهی برای حرمت کبیره ثانیه وجود ندارد. بنابراین، هر دو زوجه کبیره، حکمشان- علی‌القاعده- مبتنی بر نزاع در باب مشتق است ولی کبیره اولی به خاطر اجماع یا روایات صحیحه حکمش روشن است امّا کبیره ثانیه حکمش مبتنی بر نزاع در باب مشتق است همان‌طور که فخر المحققین رحمه الله در کتاب ایضاح فرموده و شهید ثانی در مسالک ۲۱۵] نیز از ایشان تبعیت کرده و حرمت کبیره ثانیه را از نتایج بحث مشتق شمرده است.

مقدّمه سوم: اشکال در مورد اسم زمان

اشاره

یادآوری: صاحب فصول رحمه الله می‌فرمود: محلّ نزاع در باب مشتق اختصاص به اسم فاعل و صفت مشبهه و چیزهایی که به معنای اسم فاعل است دارد. در مقابل ایشان مرحوم آخوند و دیگران عقیده داشتند: محلّ نزاع، جمیع مشتقاتی است که جاری بر ذات شده و با ذات، اتّحاد پیدا می‌کند، خواه اسم فاعل باشد یا اسم مفعول یا صفت مشبهه یا اسم زمان و مکان یا اسم آلت. در این میان در ارتباط با خصوص «اسم زمان» نزاع شده است. در ارتباط با اسم زمان، اشکال منحصری وجود دارد که در بقیّه مشتقات مطرح نیست و آن اشکال این است که در سایر مشتقات، محلّ بحث در جایی است که ذاتی وجود داشته باشد و این ذات در زمان گذشته متلبّس به مبدأ شده باشد، سپس تلبس به مبدأ منقضی شده و خود ذات باقی مانده و دوام داشته باشد. مثلًا در اسم فاعلِ «ضاربٌ»، زید وجود داشته و در روز گذشته متلبّس به ضرب بوده و مبدأ ضرب از او تحقّق پیدا کرده است. امروز که این تلبس منقضی شده و دیگر ضربی تحقق ندارد، نزاع در این است که زیدی که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۸۴

امروز خودش باقی است ولی تلبس به مبدأ منقضی شده است آیا به عنوان این که دیروز تلبس به ضرب داشته می‌توانیم امروز حقیقتاً به او عنوان «ضارب» را اطلاق کنیم یا این که اطلاق «ضارب» بر زید در امروز یک اطلاق مجازی است؟ بنابراین زید در دو حالتِ تلبس به مبدأ و انقضاء، وجود دارد و اختلاف در ناحیه تلبس و انقضاء است. در اسم فاعل، اسم مفعول و حتی اسم مکان نیز این مسئله وجود دارد، زیرا مکان هم قابل دوام است. اگر جایی عنوان مسجد پیدا کرد و به اعتبار اسم مکانی عنوان «مسجد» به آن اطلاق شد، این مکان باقی است و نزاع در این است که اگر این مسجد خراب شد و عنوان مسجدیت فعلیه‌اش را از دست داد آیا به اعتبار این که قبلًا متلبّس به عنوان مسجدیت بوده حقیقتاً می‌توان به آن مسجد اطلاق کرد یا نه؟ مکان همان و زمین همان زمین است. ذات- که عبارت از مکان است- در هر دو حالتِ تلبس و انقضاء محفوظ است. ولی در اسم زمان وقتی عملی در یک زمان تحقق پیدا می‌کند، نزاع در باب مشتق را چگونه تصویر کنیم؟ مثلًا قتل امام حسین علیه السلام در عاشورای سال شصت و یک هجری تحقق پیدا کرده است. الآن اگر بخواهیم کلمه «مقتل الحسین» را بر عاشورای سال شصت و یک اطلاق کنیم و بگوییم: «عاشورای سال شصت و یک، مقتل امام حسین علیه السلام است» این داخل در محلّ نزاع در باب مشتق نیست، ولی اگر خواستیم عاشورا را بر سال شصت و دو اطلاق کنیم اینجا دیگر ذات که عبارت از زمان- یعنی عاشورای سال شصت و یک- است، بقاء ندارد زیرا از خصوصیات وجودی زمان این است که تصرّم پیدا می‌کند. ذات زمان، تصرّم پیدا می‌کند یعنی جزئی از آن ایجاد شده

و از بین می‌رود سپس جزء دیگر به وجود آمده و از بین می‌رود و هکذا. اگر ما بخواهیم بگوییم: «عاشورای سال شصت و دو، مقتل امام حسین علیه السلام است» مثل این است که دیروز زید اتصاف به ضرب داشته و امروز بخواهیم عنوان ضارب را بر عَمرو اطلاق کنیم. آیا چنین چیزی داخل در محل نزاع مشتق است؟ همان‌طور که زید و عَمرو دو وجودند و تلبس یکی از آن دو به مبدأ موجب صحت و حقیقی بودن اطلاق بر دیگری

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۸۵

نمی‌شود، در اسم زمان هم همین‌طور است و در حقیقت ما در اسم زمان، ذاتی که دارای دو حالت تلبس و انقضاء باشد نداریم زیرا ذات متلبّس به مبدأ، وجود پیدا کرده و از بین رفته است و ذات غیر متلبّس هم مغایر با آن ذات است. عاشورای سال شصت و دو غیر از عاشورای سال شصت و یک است این‌ها دو وجود از زمانند، دو ذات و دو عنوان می‌باشند. اگر فعل- مثل قتل امام حسین علیه السلام- در یکی از این دو زمان واقع شد دیگر معنا ندارد که بگوییم: «اطلاق مقتل امام حسین علیه السلام بر عاشورای سال شصت و دو بر نحو حقیقت است یا مجاز؟» این از محلّ نزاع در باب مشتق خارج است. در ارتباط با اسم زمان، یک چنین اشکال مهمی وارد شده است و شاید ما به جایی برسیم که نتوانیم از این اشکال جواب دهیم و سرانجام ملتزم شویم که اسم زمان از نزاع در باب مشتق خارج است. البته خروج اسم زمان از محلّ نزاع مشکلی ایجاد نمی‌کند. برای حلّ این اشکال جوابهایی ذکر شده که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:

راه حلّ اوّل: راه حلّ مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر یک مفهوم کلّی منحصر به یک فرد بود مانعی ندارد که ما لفظ را در برابر همان مفهوم کلّی وضع کنیم مثلًا در اینجا بگوییم: اسم زمان- مثل هیئت مقتل- وضع شده برای اعم از متلبّس و منقضی، ولی این مفهوم کلیّ، در خارج فقط یک فرد دارد و آن متلبّس است و منقضی برای آن تصوّر نمی‌شود. و این که مفهومی در خارج، انحصار به یک مصداق دارد، مانع از این نمی‌شود که لفظ را در برابر همان معنای کلّی و قدر جامع وضع کنند. در اسم مکان، لفظ را برای معنای جامع وضع کردند و هر دو فرد در آن تصوّر می‌شود، یک مصداقش متلبّس به مبدأ و مصداق دیگرش منقضی عنه المبدأ است امّا در اسم زمان، لفظ برای همان قدر جامع وضع شده است ولی منقضی عنه المبدأ در آن تصور نمی‌شود. مرحوم آخوند برای اثبات مدّعای خود دو مؤیّد ذکر می‌کند: مؤیّد اوّل: ما تردیدی نداریم که طبق ادلّه توحید، ذات خداوند دارای وحدت است

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۸۶

و هیچ تعدّدی در مورد آن مطرح نیست ولی در عین حال در مورد موضوع له کلمه «اللَّه» اختلاف شده است. بعضی می‌گویند: موضوع له آن، همان شخص خداوند است، یعنی در حقیقت، «اللَّه» علم برای ذات مقدّس پروردگار است. و بعضی معتقدند: موضوع له کلمه «اللَّه» معنای کلّی «الذات المستجمع لجمیع الصفات الکمالیة» است. اینان از طرفی می‌گویند: موضوع له یک معنای کلّی است و از طرفی براساس ادلّه توحید، آن کلّی را منحصر در یک فرد می‌دانند. معلوم می‌شود منافاتی ندارد که ادلّه توحید ما را هدایت کند به توحید ذات، ولی با وجود این، موضوع له کلمه «اللَّه» یک معنای کلّی باشد. بنابراین مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: همین اختلافی که در مورد موضوع له کلمه «اللَّه» مطرح شده مؤیّد این مطلب است که مانعی ندارد لفظی برای یک مفهوم کلّی وضع شده باشد و آن کلّی منحصر به فرد باشد. مؤیّد دوّم: مرحوم آخوند می‌فرماید: اختلافی نیست که کلمه «الواجب» برای یک مفهوم کلّی وضع شده است درحالی که بدون اشکال- به مقتضای ادلّه توحید- مصداق «الواجب» منحصر به ذات مقدس پروردگار است و عنوان «الواجب» از عنوان «اللَّه» هم بهتر می‌تواند حرف ما را تأیید کند زیرا عنوان «اللَّه» محلّ خلاف و نزاع بود و

بعضـی احتمال داده‌انـد علم ذات و علم شـخص باشد ولی در مورد کلمه «الواجب» کسـی این احتمال را نداده است بلکه همه اتفاق دارنـد که «الواجب» برای معنای عامّی وضع شده است، ولی- به مقتضای ادلّه توحید- مصداق «الواجب» واحد است و آن اختصاص به ذات مقدّس پروردگار دارد.[۲۱۶] بررسـی کلام مرحوم آخونـد: مرحوم آخونـد، در حقیقت سه مطلب را مطرح کرد که هر سه مطلب مورد

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۸۷

اشکال است: اشکال اصل مطلب مرحوم آخوند: ایشان فرمود: «چه مانعی دارد که یک مفهوم عامی، دارای مصداقی منحصر به فرد باشد ولی در عین حال، لفظ برای همان مفهوم عام وضع شود؟» ما در جواب می‌گوییم: اشکالش این است که چنین چیزی با غرض و هدف وضع نمی‌سازد. وضع، یک کار بیهوده و لغو نیست، وضع، تشـریفاتی نیست که از ناحیه واضع صورت می‌گیرد بلکه وضع برای تسـهیل در مقام تفهیم و تفهّم است. قبل از وضع، باید مقاصد با اشاره تفهیم و تفهّم می‌شد و این امر مشکلات زیادی به وجود آورده بود، برای از بین بردن این مشـکلات، مسأله وضع مطرح گردیـد. بایـد خداونـد مولودی به شـخص عنایت کنـد تا نام‌گذاری برای او تحقـق پیـدا کنـد ولی اگر کسـی مولـودی نـدارد و احتمـال ایـن کـه مولـودی داشـته باشـد در بین نیست، چه معنـا دارد که نام‌گذاری برای فرزند تخیّلی خودش بکند؟ همیشه وضع با این هدف همراه است که تفهیم و تفهّم سهولت پیدا کند. وقتی هدف از وضع این شـد ما سؤال می‌کنیم: شـما می‌گویید: «چه اشـکالی دارد که موضوع له، یک معنای عام باشد ولی مصداق آن منحصـر به فرد باشـد» می‌گوییم: در این صورت چه فایـده‌ای دارد که لفـظ را برای این موضوع عـام وضع کننـد؟ وضع لفـظ برای چنین مفهوم عامیّ، چه مشکلی را حل می‌کند.

این وضع، چه تسهیلی را به‌وجود می‌آورد؟ لذا ما وقتی غرض وضع و هدف وضع را در نظر بگیریم می‌بینیم به ما اجازه چنین کاری را نمی‌دهـد. اگر شـما در مورد اسم زمان ملاحظه می‌کنیـد که فقط «متلبّس بالمبـدا» تصور دارد و «منقضـی عنه المبدأ» تصور ندارد چه اثری بر این مترتّب می‌شود که اسم زمان را برای معنای جامع و برای قدر مشترک بین متلبّس و منقضی وضع کنیم؟ اشکال مؤیّد اوّل مرحوم آخونـد: قبول داریم که در لفـظ جلاله «اللَّه» خلاف و نزاع واقع شـده است، ولی اوّلًا: ما در این نزاع قول اوّل را مقتضای تحقیق می‌دانیم و معتقدیم:

لفـظ جلالـه «اللَّه» علم برای ذات مقـدّس پروردگار است و علم شـخص است نه این که برای مفهوم کلّی «الـذات المسـتجمع لجمیع الصفات الکمالیهٔ» وضع شده باشد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۸۸

ولی این تحقیق مسـئله است و مرحوم آخونـد به اصـل وجود اختلاف در مورد لفـظ جلالـه استشـهاد کرده است. بنابراین در جواب مرحوم آخونـد می‌گوییم: این اختلاف در مورد موضوع له لفظ جلاله برای این است که اختلاف در اصل توحید وجود دارد. مسأله توحیـد از مسلّمات بین جمیع فلاسـفه و جمیع محققین نیست بلکه عدّه‌ای در این زمینه دچار انحراف و گمراهی شده‌اند، عدّه‌ای از فلاسـفه راه باطـل را اختیـار کرده و تحت تـأثیر ادلّه توحیـد قرار نگرفته‌انـد. بنـابراین ممکن است در اینجا گفته شود: واضع در مقام وضع، تحت تأثیر عقایـد مذهبی نیست بلکه در آن مقام، جنبه اجتماعی و ابتلاء عمومی را مورد نظر دارد به‌همین‌جهت لفظ «اللَّه» را برای معنایی کلّی وضع کرده و در آن معنای کلّی هم اختلاف است. موحّـِدین عالم معتقدند آن معنای کلّی دارای مصداق منحصـر به فرد است و بر حسب ادلّه توحید قائل به توحید ذات هسـتند ولی جماعتی از فلاسفه غیر موحد، تحت تأثیر ادلّه توحید قرار نگرفته و قائل به تعـدد واجب و تکثر واجب شده‌اند.[۲۱۷] مسأله وضع را نبایـد با مسأله اعتقادی و مسأله شـرعی مخلوط کنیم. خلاصه این که ما ممکن است بگوییم: «چه کسـی گفته اگر کلمه اللَّه برای یک معنای کلّی وضع شده باشد آن کلّی منحصـر به فرد است؟» این نظر موحّدین است.

ولی واضع در مقام وضع تابع نظر موحّدین نیست. وضع یک مسأله عمومی است.

واضع کلمه «بت» را هم برای شرکاء خداوند وضع کرده است، پس آیا ما باید به جنگ واضع برویم و بگوییم: چه کسی به تو اجازه این را داده که برای شرکاء خداوند کلمه «بت» را وضع کنی؟ مسأله وضع غیر از مسأله اعتقاد صحیح و اعتقاد باطل است لذا در مورد کلمه جلاله ما ممکن است بگوییم: واضع به این جهت کلمه اللّٰه را برای یک معنای کلّی وضع کرده که در مصداق این معنای عام اختلاف است. کسانی که راه حق را

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۸۹

طی کرده‌اند قائل به وحدت این مفهوم و انحصار این مفهوم در یک فرد شده‌اند ولی کسانی که نتوانسته‌اند عقاید حقّه را بدست آورند قائل به توحید نیستند و مسأله توحید را انکار کرده‌اند. اشکال مؤیّد دوّم مرحوم آخوند: مؤیّد دوّم مرحوم آخوند، واضح البطلان است زیرا ایشان می‌فرماید: «همه قبول دارند که کلمه «واجب» برای یک معنای عام وضع شده، در حالی که مصداق آن معنای عام، بیش از یک فرد نیست». ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: آیا شما کلمه «واجب» به تنهایی را می‌گویید یا کلمه «واجب‌الوجود» را؟

کلمه «واجب» به معنای ثابت و ضرورت است. «واجب» گاهی به «وجود» اضافه می‌شود و گاهی به «عدم»، «شریک الباری» هم «واجب» است ولی «واجب العدم»، یعنی عدم برایش ضرورت دارد. خداوند هم واجب است یعنی «واجب‌الوجود» است. اگر شما «واجب» را با قطع نظر از اضافه به «وجود» مطرح کنید، کلمه «واجب» به معنای «ثابت» و به معنای «ضرورت» است. «ضرورت» هم دارای معنای عامی است و مصادیق متعددی دارد، ضرورة الوجود، ضرورة العدم، ضرورة الإنسانیة، ضرورة الحیوانیة، ضرورة اللاحیوانیة و ... همه این‌ها مصادیق مفهوم «واجب» و مفهوم «ضرورت» می‌باشند. بنابراین روی کلمه «واجب» به تنهایی نمی‌شود تکیه کرد بلکه باید روی «واجب‌الوجود» تکیه کنید. در این صورت ما می‌گوییم: واجب‌الوجود، اصلًا وضع ندارد.

واضع نیامده «واجب‌الوجود» را وضع کند بلکه «واجب‌الوجود» دارای دو وضع است، شما دو لفظ را در اینجا ترکیب کرده و عنوان «واجب‌الوجود» را بدست آورده‌اید.

واضع، کلمه «واجب» را برای «ثابت» و «ضرورت» وضع کرده و کلمه «وجود» را هم مستقلًا برای «وجود» وضع کرده است و شما آمده‌اید بین این دو ترکیب کرده‌اید. این ترکیب شما در مقام استعمال است نه این که واضع در مقام وضع آمده باشد «واجب‌الوجود» را برای معنایی وضع کرده باشد. شما حتی وقتی این دو را ترکیب می‌کنید انحصار به ذات پروردگار ندارد، زیرا در فلسفه گفته شده که ما چند واجب‌الوجود داریم: واجب الوجود بالذات، که عبارت از خداوند است، واجب الوجود بالغیر که عبارت از

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۹۰

ممکنات است، قسم سوّمی هم داریم که واجب‌الوجود بالقیاس الی الغیر است و این با واجب‌الوجود بالغیر تفاوت دارد. بالاخره ما سه تا واجب‌الوجود داریم و واجب‌الوجود مطلق، هر سه را شامل می‌شود. بلی اگر عنوان «واجب‌الوجود بالذات» را در نظر بگیریم، انحصار به ذات مقدّس پروردگار پیدا می‌کند ولی این ترکیب از شماست و ارتباطی به وضع ندارد. بنابراین مؤیّد دوّم مرحوم آخوند هم صحیح نیست و جواب مرحوم آخوند از اشکالی که در ارتباط با اسم زمان مطرح بود نتوانست اشکال را دفع کند.

راه حلّ دوّم: راه حلّ آیت اللّٰه بروجردی رحمه الله و آیت اللّٰه خویی

«دام ظلّه» اگر اسم زمان دارای صیغه مخصوصی بود و واضع، هیئت خاصی را تنها برای اسم زمان وضع می‌کرد، این اشکال وارد

بـود، مثلًا اگر واضع هیئت «مَفْعَِل» را برای خصوص اسم زمـان وضع می‌کرد، جـای این بود که گفته شود: «نزاع در بـاب مشـتق در مورد «مقتل» جریان پیدا نمی‌کند زیرا ذات- که عبارت از زمان است- بقاء ندارد بلکه حالت تصرّم و تقضّی دارد» ولی اگر این‌طور باشـد که هیئتی را برای اسم زمان و مکان- به صورت مشترک معنوی- وضع کننـد، مثلًا هیئت «مَفْعَل» را برای قدر جامع بین زمان و مکان وضع کنند، در این صورت، این معنای کلّی دارای دو مصداق است:

یک مصداق آن زمان و مصداق دیگرش مکان است. اگر مسـئله این‌طور باشد، دیگر اشکالی وارد نیست، زیرا موضوع له عبارت از آن قـدر جامع و معنای مشترک است و آن معنای مشترک، به لحاظ این که یکی از مصادیقش عبارت از مکان است و نزاع در باب مشـتق می‌توانـد در مورد مکان جریان پیـدا کند، زیرا مکان، تصـرّم و تقضّـی ندارد و یک شـیء ثابت است، مکان دارای دو حالت است: حالت تلبّس ظرفی به مبدأ و حالت انقضای مبدأ از آن، در این صورت چه مانعی دارد که ما در مورد اسم زمان بحث کنیم؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۹۱

در اینجا، ما در حقیقت در مورد اسم زمان بحث نمی‌کنیم، هیئتی که برای خصوص اسم زمان وضع شـده باشد نداریم بلکه در اینجا هیئتی داریم بنـام هیئت «مَفْعَل» و ما روی این هیئت بحث می‌کنیم که آیا این هیئت «مَفْعَل»، حقیقت در خصوص متلبّس به مبـدأ در حـال است یـا موضوع برای اعم از متلبّس و منقضـی است؟ و شـما نمی‌توانیـد بگوییـد: «معنـای هیئت مَفْعَل، منقضـی نـدارد» زیرا ما می‌گوییم: هیئت مَفْعَل، منقضی دارد، اگرچه به لحاظ بعضی از افراد آن- یعنی مکان که مصداق معنای قدر جامع بین زمان و مکان است- تلبّس و انقضـاء تصـوّر شـود زیرا در این صورت، در حقیقت، نزاع در مفـاد هیئت «مَفعَِل» داریم، هیئت «مَفْعَِل» برای معنـای عـامی وضع شـده و در بعضـی از مصادیق آن معنای عام، تلبّس و انقضاء تصوّر می‌شود. امّا اگر اسم زمان، دارای هیئتی غیر از اسم مکـان بود، در مورد هیئت اسم مکان می‌توانستیم نزاع را پیاده کنیم ولی در مورد اسم زمان نمی‌توانستیم متلبّس و منقضـی را تصوّر کنیم.[۲۱۸] بررسـی کلاـم آیت‌اللَّه بروجردی رحمه الله و آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»: مـا بایـد کلام این دو بزرگوار را بررسـی کنیم و ببینیم آیـا هیئت «مَفْعَِل» که مشـترک بین زمـان و مکـان است، نحوه اشـتراکش به چه صورت است؟ آیـا هیئت «مَفْعَِل» به صورت مشترک معنوی برای زمان و مکان وضع شـده است یا به صورت مشترک لفظی؟ اگر به صورت مشترک لفظی باشـد، باز اشـکال به قوّت خود بـاقی است زیرا در مشترک لفظی دو وضع وجود دارد، یـک بـار هیئت «مَفعَل» برای اسم مکان وضع شـده و یک بار هم برای اسم زمـان. در این صورت وقتی برای اسم زمـان وضع شـده از محلّ بحث مـا خارج است زیرا آنجا ذاتی وجود نـدارد. ذاتش عبارت از زمان است و زمان، متّصف به تصرّم و تقضّی است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۹۲

ولی اگر هیئت «مَفعَل» به صورت مشترک معنوی برای زمان و مکان وضع شـده باشـد، جوابی که این دو بزرگوار فرموده‌انـد جواب تام و کاملی خواهد بود. برای روشن شدن مسئله، ما سؤال می‌کنیم که قدر جامع بین زمان و مکان چه چیزی است؟ آیا بین زمان و مکان، یک قدر جامع حقیقی و ماهوی وجود دارد؟ واقع مسـئله این است که این چنین قدر جامعی وجود ندارد، زمان از یک مقوله و مکـان از مقوله دیگر است. این‌ها دو واقعیّت و دو حقیقت می‌باشـند و بین این دو، یک ماهیت مشترک وجود نـدارد اگرچه کلمه زمـان و مکـان معمولًا دنبـال یکـدیگر ذکر می‌شونـد و مثـل این که بین این دو، ارتباط نزدیکی وجود دارد. ولی این‌طور نیست که زمان و مکان-ماننـد زیـد و عَمرو- داخل در تحت ماهیت واحـدی به نام انسان باشـند و جامع آن دو، یک حقیقت و ماهیت باشـد، بلکه این‌ها از مقولات مختلفی هستند. مکان از مقوله «أین» و زمان از مقوله دیگر است و بین مقولات، تباین وجود دارد و هیچ‌گونه اتّحاد ماهوی و حقیقی بین این‌ها تصوّر نمی‌شود، لذا درنظر گرفتن جامع ماهوی و مقولی بین زمان و مکان ممتنع است. بلی می‌توان بین زمان و مکان یک جامع عنوانی و اسمی فرض کرد و آن عنوان «ظرف» است که ما می‌توانیم ظرف زمان و ظرف مکان را تحت این عنوان قرار دهیم و «ظرف» را در مورد هر دو استعمال کنیم. این جـامع، جـامع مـاهوی نیست بلکه جـامع عنوانی و اسـمی است.

ممکن است گفته شود: چه مـانعی دارد همین جـامع عنوانی را به‌عنوان موضوع له برای هیئت «مَفْعَل» بـدانیم و بگوییم: واضع، هیئت مَفْعَـِل را برای عنـوان «ظرف» به صورت مشـترک معنوی وضع کرده و این عنوان، معنـای جـامعی است که هم اضـافه به زمـان پیـدا می‌کند و هم اضافه به مکان؟ جواب این است که چنین چیزی دارای اشـکال است، زیرا ما سؤال می‌کنیم: آیا وضع را به نحو وضـع عـام و موضوع له عـام حسـاب می‌کنیـد؟ یعنی آیا هیئت «مَفْعَل» برای کلّی «ظرف» وضع شـده که یک مصـداقش عبارت از زمان و مصداق دیگرش عبارت از مکان است؟ اگر این‌طور است باید با شنیدن هیئت «مَفعَل» مفهوم «ظرف»

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۹۳

در ذهن انسان بیایـد. آیا همان‌طور که با شـنیدن کلمه «انسان» مفهوم «حیوان ناطق» به ذهن می‌آیـد، در مورد هیئت «مَفْعَل» و مفهوم «ظرف» نیز این‌چنین است؟ خیر، این‌گونه نیست. ما صـدها بار اسم زمان و مکان را می‌شـنویم بدون این که مفهوم ظرف در ذهن ما تحقّق پیـدا کنـد. در حالی که اگر وضع عام و موضوع له عام بود باید وقتی سؤال می‌شود: معنای هیئت «مَفعَل» چیست؟ فوراً جواب داده شود: ظرف. ولی این معنـا از هیئت «مَفْعَـِل» تبـادر نمی‌کنـد. و وجـدان بر این مسئله شاهـد است. و اگر گفته شود: وضع عام و موضـوع لـه خـاص اسـت، یعنی واضـع، مفهـوم ظرف را درنظر گرفته ولی هیئت «مَفْعَـِل» را برای آن مفهـوم وضـع نکرده بلکه برای مصادیق آن وضع کرده است که یک مصـداق آن عبارت از ظرف زمان و مصداق دیگرش عبارت از ظرف مکان است، یعنی زمان و مکان در موضوع له دخالت دارد. چنین چیزی دارای دو اشـکال است: اوّلًا: موضوع له در همه مشتقات، معانی کلیه و مفاهیم کلّیه است. در مشـتقات، وضع عـام و موضوع له عـام است. ثانیـاً: شـما که می‌گوییـد: «وضع عـام و موضوع له خاص است»، معنایش این است که زمـان و مکـان دو موضـوع له می‌باشـند نه یـک موضـوع له، مثـل این که دو وضـع تحقّق پیـدا کرده است. در این صورت اشـکال مستشکل زنده می‌شود که زمان وقتی می‌خواهد موضوع له خاص قرار گیرد باید حسابش را از مشتقات دیگر جدا کند زیرا در زمان، ذاتی که باقی بمانـد وجود نـدارد. ولی در اسم مکان و سایر مشـتقات، ذات باقی می‌مانـد. خلاصه این که اگر وضع عام و موضوع له عام باشد، این برخلاف متبادر عرفی است و اگر وضع عام و موضوع له خاص باشد، این دارای دو اشکال است. یکی این که برخلاـف ظاهر است و دیگر این که در این صـورت اصـل اشـکال برمی‌گردد، زیرا دو موضـوع له جـدای از هم می‌شونـد و در موضوع له متعـدّد فرقی نمی‌کنـد که وضعْ واحـد باشـد یـا وضع هم متعـدّد باشـد درهرصورت اشـکال برمی‌گردد، برای این که این موضوع له استقلال دارد، دیگری هم استقلال دارد. به عبارت دیگر: ما در بحث تقسیم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۹۴

وضع به اقسـام چهارگـانه، وقتی به وضع عـام و موضوع له خاص رسـیدیم گفتیم: اگر واضع معنای کلّی را درنظر بگیرد ولی لفظ را برای آن معنای کلّی وضع نکند بلکه برای مصادیق آن وضع کند نوعی اشتراک تحقّق پیدا می‌کند ولی آیا اشتراک آن لفظی اسـت یـا معنوی؟ ما در آنجا گفتیم: چاره‌ای نیست جز این که اشتراک را اشتراک لفظی قرار دهیم زیرا اشتراک معنوی معنایش این اسـت که موضوع له عبارت از قـدر جامع است. در حالی که در وضع عام و موضوع له خاص، موضوع له عبارت از قـدر جامع نیست بلکه موضوع له جمیع افراد خـاصّه و جمیع خصوصـیاتی است که تحت آن معنـای متصوّر کلّی قرار گرفته است. به‌همین‌جهت گفـتیم: ما می‌توانیم یک اشتراک لفظی پیدا کنیم که میلیاردها معنا دارد نه مثل عین که تنها در محدوده هفتاد معنا باشد و آن عبارت از وضـع عـام و موضوع له خـاص است. البته مـا در آنجا در اصل صـحّت وضع عام و موضوع له خاص تردیـد کردیم و گفتیم: «چنین چیزی قابل تصوّر نیست»، برخلاف آنچه مشـهور است و دیگران قائلنـد. ولی اگر ما همماننـد مشـهور در امکان آن مناقشه نکنیم، چاره‌ای نـداریم که در اینجا مسئله اشتراک لفظی را بپذیریم و در اشتراک لفظی لازم نیست وضعْ متعدد باشد بلکه ممکن است وضعْ واحد باشد ولی چون موضوع له، متعدّد و متکثر است، به لحاظ تعدّد و تکثّر موضوع له، عنوان اشتراک لفظی تحقّق پیدا می‌کند. در نتیجه این حرف که: «واضع عنوان جـامع اسـمی انـتزاعی «ظرف» را ملاـحظه کرده ولی هیئت «مَفعَـِل» را برای خصوصـیات و مصـادیق آن

وضع کرده است» نمی‌تواند به عنوان جواب از اشکال در مورد اسم زمان واقع شود زیرا این حرف به معنای اشتراک لفظی است و در اشتراک لفظی فرقی بین تعدّد وضع و اتّحاد آن وجود ندارد، و مثل این است که از اوّل دو وضع برای هیئت «مَفْعَل» داشته باشد، یک وضع مستقل برای اسم زمان و یک وضع مستقل برای اسم مکان، ظاهراً هم مسئله به‌همین‌صورت است که اشتراک لفظی آن به صورت تعدّد وضع است. در این صورت اشکال در مورد اسم زمان به قوت خود باقی است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۹۵

راه حلّ سوّم

اشاره

بعضی گفته‌اند: ما که گفتیم: «عاشورا مقتل امام حسین علیه السلام است»، عاشورا دارای یک معنای کلّی است. آن معنای کلّی عبارت از «روز دهم محرم» است. دهم محرم یک چیز باقی است و فانی نمی‌شود، و در هر سال، این عنوان تحقّق پیدا می‌کند، امسال دهم محرم داشت، سال قبل هم داشت تا برسد به دهم محرم سال شصت و یک هجری. در «دهم محرم» سال شصت و یک هجری تلبّس به مبدأ تحقّق یافته و آن روز متّصف شده به این که مقتل امام حسین علیه السلام است و در «دهم محرم» های دیگر- که همان «دهم محرم» است- مبدأ منقضی شده است. مثل زید که دیروز مشغول ضرب بوده ولی امروز اشتغال به ضرب ندارد. این همان زید دیروز است ولی دیروز متلبّس به ضرب بوده و امروز ضرب از او منقضی شده است. در اینجا نیز دهم محرم یک چیز است ولی در سال شصت و یک متلبّس به «کونه مقتل الحسین علیه السلام» بوده است امّا در سالهای دیگر مقتل الحسین علیه السلام بودن از او منقضی شده است، در حالی که ذات- یعنی دهم محرم- امری ثابت است.[۲۱۹]

بررسی راه حلّ سوّم:

بحث ما در مفاد معنای عاشورا نیست بلکه ما در ارتباط با معنای «مَقْتل» بحث داریم. مشتقی که مورد بحث ماست عبارت از هیئت «مَفْعَل» است که در ما نحن فیه از آن به «مَقْتَل» تعبیر می‌کنیم. حال می‌خواهیم ببینیم «مَقْتَل» برای چه چیزی وضع شده است؟ شما می‌گویید: «قتل امام حسین علیه السلام در روز عاشورا واقع شده و عاشورا هم یک کلّی قابل دوام است» می‌گوییم: درست است که قتل امام حسین علیه السلام در عاشورا واقع شده است ولی ما قبول نداریم که عاشورا یک کلّی قابل دوام باشد. اگر در یک فرد از کلّی، خصوصیتی تحقّق پیدا کند، تلبّسی تحقّق پیدا کند و آن فرد از بین برود

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۹۶

آیا جا دارد به‌لحاظ این که این فرد با فرد دیگر دارای قدر جامع است ما بیاییم تلبّسی را که به آن فرد اضافه و ارتباط دارد به حساب افراد دیگر این کلّی بگذاریم؟ به عبارت روشن‌تر: اگر زید الآن تلبّس به ضرب داشته باشد آیا شما می‌توانید بگویید: «زید مصداق برای طبیعت انسان است و انسان، مشترک بین زید و عَمرو است پس تلبّس به ضرب که اضافه به زید دارد ما در منقضی عنه المبدأ، اضافه به عَمرو کنیم؟ زید دیروز متلبّس به مبدأ ضرب بوده ولی ما امروز به عَمرو عنوان ضارب را بدهیم، چون عَمرو با

زیـد در ماهیت کلّیه- یعنی ماهیت انسانیت- مشترکنـد و وقتی یکی از دو فرد ماهیت، متلبّس به مبـدأ بود ما می‌توانیم آن مبدأ را به فرد دیگر نسبت دهیم، اگرچه فرد دوّم هیچ تلبّسی به مبدأ پیدا نکرده است؟» چه کسی می‌تواند چنین چیزی بگوید؟ مسأله عاشورا که شـما مطرح می‌کنیـدماننـد مسـأله زیـد و عَمرو است، زیرا اولین عاشورا یعنی روز دهم محرم سال شـصت و یک هجری، به قول شما یک فرد از کلّی عاشوراست که در آن روز آن فاجعه عظیم به وقوع پیوست، ولی شـما اگر خواستید بر عاشورای دوّم نیز «مقتل الحسـین علیـه السـلام» را اطلاـق کنیـد، عـاشورای دوّم فرد دیگری از آن کلّی اسـت نه این که همـان فرد باشـد و در طـول سالیـان، باقی‌مانده و باقی خواهد ماند.

آن فرد باقی نمانده است، آن فرد، منقضـی شده و تصـرّم پیدا کرده است و دهم محرم سال شـصت و دوم هجری، فرد دیگری است ماننـد زید و عَمرو است. زید و عَمرو، اگرچه در مفهوم کلّی مشترکند ولی دو فردند و ما نمی‌توانیم تلبّس یک فرد به مبدأ را درنظر گرفته و بقاء آن را در ارتباط با فرد دیگر ملاحظه می‌کنیم. نفس همان فرد باید باقی باشد، زید باید بعد از تلبّس باقی باشد تا ببینیم آیا می‌توانیم عنوان ضارب را حقیقتاً به او اطلاق کنیم یا نه؟ و در زمان، نفس آن فرد- که عاشورای اوّل است- قابلیت بقاء نـدارد و عـاشورای دوّم فرد دیگری است که تحقّق پیـدا کرده و معنـا نـدارد فعلی را که با یکی از دو فرد ارتباط دارد، ما به فرد دیگر نسـبت دهیم. لذا این جواب هم نمی‌تواند اشکال از اسم زمان را برطرف کند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۹۷

راه حلّ چهارم

این راه حلّ، مبتنی بر یک مسأله فلسفی است و آن این است که گفته شود:

اتّصالْ مساوق با وحـدت است،[۲۲۰] بنـا بر این مبنـا در مورد زمـان نمی‌توان تعـدّدی تصوّر کرد. زمـان از اوّل خلقت تـا آخر، یک وجود است نه این که وجودات متعـدّد و متکثّر باشد. بررسـی راه حلّ چهارم: بحث‌های ما بحث‌های عرفی است و روی انظار عرف تکیه دارد و این بحث‌هـای فلسـفی بـا آنچه مـا در آن هسـتیم سازگـار نیست. عرف، این زمانهـا را متعـدّد می‌بینیـد. عرف، زمـان را متقضـی و متصرّم می‌بیند نه این که از اوّل تا آخر را به عنوان یک وجود واحد و یک موجود متشخص ببیند. این‌ها مسائلی است که از فهم عرف بیرون است. نتیجه بحث در ارتبـاط بـا اسم زمان از آنچه گفته شـد معلوم گردیـد که هیـچ‌یک از راه حلهای چهارگانه نتوانست اشـکال مربوط به خروج اسم زمان از محلّ نزاع را برطرف کند بنابراین اسم زمان از محلّ نزاع در باب مشتق خارج است و هیچ تالی فاسدی هم بر این امر مترتّب نمی‌شود.

مقدّمه چهارم مواد مشتقات عبارت از چیست؟

اشاره

همان‌طور که از لفظ و مفهوم مشتق اسـتفاده می‌شود، مشـتق به معنای چیزی است که از چیز دیگر گرفته شـده است. در مشق، یک مادّه و مشـتق منه وجود دارد که مشتق از آن گرفته می‌شود. بحث در این است که آیا مواد مشتقات عبارت از چیست؟ در اینجا بین قدماء نحویین

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۹۸

کوفیین و بصریین اختلاف شده است:

نظریه اوّل و دوم: نظریه بصریین و کوفیین

بصریین، مادّه را عبارت از مصدر می‌دانند و این جمله معروفی که می گوید:

«مصـدر اصـل کلاـم است» بر مبنـای همین نظریه بصـریین است. کوفیین معتقدنـد: مـاده عبارت از فعل است.[۲۲۱] اشـکال بر نظریه کوفیین و نظریه بصـریین: به هر دو نظریه فوق اشـکال شـده است که مادّه عبارت از چیزی است که در تمامی مشـتقات، هم لفظ آن محفوظ باشـد و هم معنایش و این خصوصـیت نه در مورد فعل وجود دارد و نه در مورد مصـدر. توضـیح: قاعدتاً کسانی که مادّه را عبارت از فعل می‌دانند، مقصودشان فعل ماضی است. فعل ماضی دارای یک هیئت خاص و یک معنای خاص است. هم خصوصیتی در لفـظ آن- از نظر هیئت- وجود دارد و هم در معنـای آن. حال اگر ما فعل را به عنوان مادّه مشـتقات دانستیم آیا در فعل مضارع- که مشـتق از فعل ماضی است- خصوصیات فعل ماضی حفظ شده است؟ یکی از خصوصیات فعل ماضی، هیئت آن- مثل فَعَلَ- بود و این خصوصـیت در مضارع رعایت نشـده است. خصوصـیت دیگر فعل ماضـی معنای آن می‌باشد و این هم در مضارع لحاظ نشده است. فعل ماضـی- بنا بر مشـهور- دلالت بر زمان گذشته می کند، ضَرَبَ یعنی زد در زمان گذشته. آیا این معنا با قید تحقّق فعل در زمـان گذشـته، در فعـل مضـارع محفوظ است؟ خیر، در ضَـرَبَ، زدن در زمـان گذشـته تحقّق دارد ولی در فعل مضارع، زدن تحقّق نـدارد اگر هم بخواهـد تحقّق پیـدا کنـد در زمان آینـده تحقّق پیـدا خواهـد کرد. وقتی ضَـرَبَ را نسبت به ضارب ملاحظه می کنیم می‌بینیم نه خصوصیات لفظی ضَرَبَ در ضارب وجود دارد- زیرا ضَرَبَ از نظر

حرکات، سه فتحه دارد- و نه خصوصـیات معنوی ضَـرَبَ در ضارب وجود دارد. در ضَـرَبَ- بنا بر مشـهور- پای زمان در میان است آن‌هم زمـان ماضـی، ولی در ضارب یک چنین خصوصـیتی وجود نـدارد. همین‌طور اگر بخواهیم مصـدر را به عنوان مادّه مشـتقات مطرح کنیم، در باب مصدر تردید است که آیا در معنای مصدر نسـبتی وجود دارد یا معنای مصدر، خالی از نسبت است و هیچ‌گونه نسبت فاعلی یا مفعولی در آن تحقّق ندارد. به عبارت دیگر: ما یک وقت ضَرْب را به معنای زدن معنا می کنیم، در زدن نسبت وجود دارد، در زدن، حدوث ضـرب تحقّق دارد. و یک‌وقت ضَـرْب را خالی از نسـبت معنا می کنیم، یعنی آن را به کتک- نه کتک زدن- معنا می کنیم و در کتک هیچ‌گونه نسبتی وجود ندارد. اگر ما ضَـرب را دارای یک معنای مشـتمل بر نسبت بدانیم، مصدر هم مانند فعل است در این که نه لفظ آن در مشـتقات محفوظ است و نه معنای آن. امّا لفظش در مشـتقات محفوظ نیست زیرا هیئت مصـدر، هیئت فَعْل است و هیئت فَعْل در هیچ‌یک از مشـتقات تحقّق ندارد. هریک از مشـتقات دارای هیئت‌های مخصوصی می‌باشند که آن هیئتهـا مغـایر بـا هیئت فَعْل است. مـا نمی‌توانیم مثلًا بگوییم: در هیئت فاعـل، هیئت فَعْل محفوظ است. چگونه ممکن است در یک کلمه دو هیئت جمع شونـد؟ معنای مصدر هم در مشـتقات محفوظ نیست زیرا معنای ضَـرْب عبارت از زدن است، در معنای ضـرب، «نسبةٌ ما» وجود دارد ولی معنای مشتقات دیگر این گونه نیست. ضَرَبَ یعنی زد در زمان گذشته، یَضْرِبُ یعنی می‌زند در زمان آینده و بین این‌هـا ازنظر معنـا تغـایر تحقّق دارد. بنابراین اگر مصـدر دارای یک معنای مشـتمل بر «نسبةٌ ما» باشـد همان حسابی که فعل با مشـتقات دارد مصدر هم با مشتقات دارد. نه لفظش در ضمن مشتقات محفوظ است و نه معنایش. ولی اگر مصدر را خالی از نسبت معنا کردیم، ضَرْب را به معنای کتک دانستیم نه به معنای زدن، اینجا اگرچه معنای مصدر در مشتقات محفوظ است زیرا در معنای

تمـام مشـتقات، کتـک را می‌آوریم، کتـک زد، کتک می‌زنـد، کتک بزن، کتک‌زننـده و ... و این معنا در تمامی مشـتقات محفوظ

است ولی لفظ آن در هیچ‌یک از مشتقات ملاحظه نشده است. در هیچ‌یک از مشتقات، هیئت «فَعْل» نداریم. هر مشتقی هیئت خاصی دارد و نمی‌شود دو هیئت در یک کلمه جمع شوند. در نتیجه هیچ‌یک از کلام بصریین و کلام کوفیین با معنای حقیقی ماده نمی‌سازد.

نظریه سوم: نظریه محقّقین از متأخّرین

اشاره

محقّقین از متأخّرین گفته‌اند: ماده مشتقات دارای هیئت خاصی نیست. واضع وقتی خواسته لفظی را برای «کتک خالی از نسبت» وضع کند، مادّه «ض، ر، ب» را با همین ترتیب درنظر گرفته، نه کمتر و نه زیادتر. اگر این‌گونه باشد، خصوصیتی که از نظر لفظ و معنا در مادّه مشتقات معتبر است در اینجا نیز وجود دارد، زیرا اوّلًا: برای ماده، هیئت خاصی درنظر گرفته نشده، بلکه عنوان «ض، ر، ب» را ملاحظه کرده و این عنوان در تمامی مشتقات محفوظ است. و ثانیاً: معنا یک معنای خالی از نسبت است، عنوان زدن در کار نیست، بلکه معنا عبارت از کتک است و کتک، معنایی است که در جمیع مشتقات تحقّق دارد. ضارب:
کتک‌زننده، مضروب: کتک خورده و ....

اشکال بر کلام محقّقین از متأخرین

بر کلام محقّقین از متأخّرین اشکالاتی وارد شده که قابل جواب است: اشکال اوّل: این‌گونه که ایشان ماده را معنا کردند و گفتند: «ماده عبارت از «ض، ر، ب» و معنا عبارت از «کتک» بدون هیچ نسبت فاعلی یا مفعولی است» دارای اشکال است زیرا در باب وضع می‌گوییم: «وضع عبارت از ایجاد علقه بین لفظ و معناست» حال ببینیم آیا لفظ چیست؟ لفظ عبارت از یک مادّه و هیئت است. هیئت تنها را نمی‌توان لفظ نامید، مادّه تنها را هم نمی‌توان لفظ نامید. اینان که می‌گویند:
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۰۱
«ض، ر، ب» برای معنای «کتک» بدون نسبت وضع شده است، ما می‌گوییم:
«ض، ر، ب» که لفظ نیست، پس چگونه آن را برای معنایی وضع کرده‌اند؟ «ض، ر، ب» در زمانی عنوان لفظ پیدا می‌کند که دارای هیئتی باشد. کسانی که می‌گویند: «مصدر، مادّه مشتقات است»، می‌گویند: «واضع ضَرْب را وضع کرده است» و کسانی که می‌گویند: «فِعْل، ماده مشتقات است» می‌گویند: «ضَرَبَ، به عنوان مادّه مطرح است» ولی شما می‌گویید: «مادّه عبارت از «ض، ر، ب» است» در حالی که عنوان لفظ بر «ض، ر، ب» انطباق پیدا نمی‌کند. پاسخ اشکال اوّل: ما اگر «ض، ر، ب» را به تنهایی می‌خواستیم به عنوان مادّه مطرح کنیم حرف شما درست بود. ولی ما نمی‌خواهیم مادّه را به تنهایی مطرح کنیم.
مادّه بدون صورت در باب الفاظ همانند هیولای بدون صورت در باب تکوینیات و واقعیات است. و همان‌طور که در باب تکوینیات چنین چیزی غیر ممکن است در باب الفاظ هم همین‌طور است. ما در ضمن پاسخ از اشکال دوّم توضیح بیشتری خواهیم داد که گاهی از اوقات نیاز می‌شود که ما نفس همین معنای مادّه را مطرح کنیم، در آن حال خاص، واضعْ هیئتی را در نظر گرفته است

ولی در مواردی که می‌خواهیم معنای فِعل، یا اسم فاعل یا اسم مفعول و ... را تفهیم کنیم نیاز نداریم به این که ماده را خالی از هیئت مطرح کنیم تا شما بگویید: «مادّه بدون هیئت، لفظ نیست» در حقیقت در اینجا «وضع تهیُّئی» است، مانند کلاس آمادگی که برای کودکان می‌گذارند. «وضع تهیُّئی» یعنی وضع به منظور آمادگی برای استعمالات اشتقاقاتی، ولی نه به منظور این که خودش تفهیم شود، نه به منظور این که خودش استقلال داشته باشد بلکه این یک عنوان تهیُّئی دارد برای مشتقات و هیئات اشتقاقیه‌ای که در ارتباط با این ماده مطرح است. در این صورت، چه اشکال دارد که واضع «ض، ر، ب» را برای معنای «کتک» وضع کرده باشد، به منظور این که این «ض، ر، ب» در ضمن «ضَرَبَ» همین معنا را به ضمیمه فعل ماضی افاده کند، در «یَضْرِب» نیز همین معنا را به ضمیمه فعل مضارع افاده کند و هکذا.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۰۲

خلاصه: آنچه گفته می‌شود که «واضع چگونه «ض، ر، ب» را که خالی از هیئت است و عنوان لفظ ندارد، وضع کرده است؟» جوابش این است که اگر می‌خواستیم مقصود، خودش باشد و وضعش وضع انتهایی و مبسوط باشد، این اشکال شما وارد بود، ولی اگر مقصود، وضعِ تهیُّئی باشد هیچ‌گونه اشکالی به آن توجّه پیدا نمی‌کند. اشکال دوّم: اگر ماده- یعنی «ض، ر، ب»- به معنای کتک باشد، فرقی بین این ماده و اسم مصدر وجود ندارد. پاسخ اشکال دوّم: اگرچه در این صورت، بین ماده و اسم مصدر، فرق معنوی وجود ندارد ولی بین آنها فرق لفظی وجود دارد و آن فرق این است که واضع همان‌طور که «ض، ر، ب» را به عنوان وضع تهیّئی برای مشتقات درنظر گرفته و ملاحظه کرده که در اکثر موارد، نیاز استعمالی در ارتباط با مشتقات مطرح است، یک مطلب را نیز مورد نظر داشته که گاهی ممکن است نیاز استعمالی در ارتباط با نفس همین معنای «کتک»- خالی از هر نسبتی- مطرح باشد، به‌همین‌جهت آمده هیئتی را به عنوان اسم مصدر درنظر گرفته که این به منظور تفهیم همان طبیعت و معنای خالی از هرگونه ضمیمه است. سؤال: نقش این هیئت- اسم مصدری- چیست؟ به عبارت دیگر: شما که می‌گویید: «ض، ر، ب» به معنای کتک است و هیئت اسم مصدری هم همین معنا را افاده می‌کند پس نقش این هیئت چیست؟ جواب: این هیئت، مثل هیئت فَعَلَ، یَفْعِل، فاعِل و مفعول و این قبیل هیئات نیست. این‌گونه هیئات، معنا را تغییر می‌دهند و هرکدام بر ضمیمه خاصی در ارتباط با «کتک» دلالت دارند ولی هیئت اسم مصدر این نقش را ندارد، بلکه چون ماده نمی‌تواند بدون هیئت تحصّل پیدا کند، هیئت اسم مصدر این نقش را دارد که بتوانیم به مادّه نطق کنیم. به عبارت دیگر: نقش آن ساختن لفظ است نه تغییر معنا. نقش آن این است که تنطق به ماده امکان‌پذیر باشد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۰۳

اشکال سوّم: شما که می‌گویید: «مادّه عبارت از «ض، ر، ب» است» این «ض، ر، ب» فقط از نظر حروف و ترتیب بین آنها تقیّد دارد ولی ازنظر هیئت آزاد است و خصوصیت دیگری هم ندارد. مستشکل می‌گوید: اگر خصوصیت دیگری در کار نیست، چنانچه ما «ض، ر، ب» را به صورتی درست کنیم که هیچ‌یک از عناوین مشتق برآن انطباق پیدا نکند مثلًا اگر کسی به جای «ضُرِب» بگوید: «ضُرْب»، چه معنایی دارد؟

شما که می‌گویید: «ماده به معنای کتک است» باید «ضُرْب» هم همین معنا را داشته باشد، «ضِرْب» نیز همین معنا را داشته باشد، چون این‌ها نیز «ض، ر، ب» می‌باشند.

پس چرا یک چنین معنایی ندارند؟ پاسخ اشکال سوّم: مستشکل به دو خصوصیت اشاره کرد یکی «ض، ر، ب» و دیگری ترتیب بین آنها. ولی در اینجا خصوصیت سوّمی هم وجود دارد و آن این است که باید «ض، ر، ب» در ضمن مشتقات معهوده تحقّق پیدا کند، یعنی در ضمن فعل ماضی معلوم و مجهول، فعل مضارع معلوم و مجهول، اسم فاعل، اسم مفعول و ...

«ض، ر، ب» در غیر این مشتقات معهوده، معنای کتک ندارد. اشکال چهارم: اگر مادّه- یعنی «ض، ر، ب»- خودش دارای معنای

مستقلّی باشد و مشتقات هم هرکدام اضافه‌ای را دلالت کنند، نتیجه این می‌شود که در یک مشتق دو دلالت مطرح است، دو دالّ و دو مدلول مطرح است. «ضارب» باید به منزله دو لفظ و دو معنا باشد. «ض، ر، ب» یک دالّ و هیئت مشتق هم دالّ دیگر است و هریک از این دو دالّ دارای یک مدلول می‌باشند. درحالی‌که آنچه ما از کلمه «ضارب» می‌فهمیم یک معناست و ازنظر دلالت بر مدلول، فرقی بین زید و ضارب نیست. زید دارای یک مدلول است و دلالتش واحد است. ضارب هم دارای یک مدلول است و دلالتش واحد است. پاسخ اشکال چهارم: آیا اگر ما حرف کوفیین یا بصریین را اختیار کنیم از این اشکال تخلّص پیدا می‌کنیم؟ خیر، این اشکال بر همه وارد است. هر لفظی که در آن، دو حیثیت مطرح باشد و هریک از این دو حیثیت حساب مستقلی داشته باشد، این

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۰۴

اشکال در آن جریان پیدا می‌کند. در لفظ «زید» این اشکال وارد نیست، زیرا دارای وضع واحدی است. به عبارت دیگر: وضع آن شخصی است، یعنی پدر زید ماده معین و هیئت معینی را درنظر گرفته و مجموع این‌ها را به وضع واحد و به تسمیه واحد برای این هیکل خارجی وضع کرده است. ولی در باب مشتقات، شما هر مسیری را طی کنید، برای آنها دو حیثیت وجود دارد، ماده‌اش وضع مستقل و هیئت آن نیز وضع مستقلی دارد. ما نمی‌توانیم ضارب را با زید مقایسه کنیم. ضارب دو حیثیت دارد ولی درعین‌حال که دو حیثیت وجود دارد و دو وضع تحقّق دارد، دو دلالت در کار نیست، یعنی ضارب مثل زید با عَمرو نیست که دو دالّ و دو مدلول و دو دلالت در کار باشد. دلیل این مطلب این است که مادّه مثل هیولا نسبت به صورت است. همان‌طور که هیولا بدون صورت هیچ‌گونه تحصّل و تحقّقی ندارد و بعد از آنکه صورتْ عارض شد یک شیء به حساب می‌آید در باب ماده و هیئت نیز مسئله همین‌طور است. درست است که در هنگام وضع هیچ‌کدام به دیگری ارتباطی نداشتند. وقتی واضع «ض، ر، ب» را وضع می‌کرده، شاید اصلًا هیئت فاعل در ذهنش نبوده و وقتی هیئت فاعل را وضع می‌کرده شاید اصلًا ماده «ض، ر، ب» در ذهنش نیامده است. این دو در عالم وضع، استقلال داشته و هیچ‌گونه ارتباطی بین این‌ها وجود نداشته است ولی در مقام استعمال و مقام تحصّل و تحقّق، دیگر مادّه یک وجود مستقلی در مقابل هیئت ندارد. دلالت مستقلّی در مقابل هیئت ندارد بلکه این‌ها گویا شیء واحد و کلمه واحدی به‌حساب می‌آیند. در مقام دلالت هم، دلالت این‌ها یک دلالت است. همان‌طور که ما از کلمه «زننده» در فارسی دو دلالت و دو دالّ و دو مدلول استفاده نمی‌کنیم، در معنا و مفاد ضارب هم همین‌طور است و هیچ‌گونه تعدّدی به‌حساب نمی‌آید و در مقام استعمال- نه ازنظر متکلّم، نه از نظر مستمع- تعدّدی در کار نیست. در نتیجه این حرفی را که متأخرین در ارتباط با مواد مشتقات ذکر کردند با حقیقت ماده بودن و با حقیقت اشتقاق- که لفظ و معنای ماده باید در مشتقات محفوظ باشد- تطبیق می‌کند، اگرچه با کلام بصریین و کوفیین مخالف است.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۰۵

آیا فعل بر زمان دلالت می‌کند؟

اشاره

به دنبال بحثی که در ارتباط با مادّه مشتقات مطرح کردیم، در اینجا لازم است به عنوان جمله معترضه، بحثی در ارتباط با دلالت افعال بر زمان داشته باشیم اگرچه افعال از حریم نزاع در باب مشتق خارجند، زیرا همان گونه که قبلًا بیان کردیم بحث ما در باب

مشتق، مربوط به آن دسته از مشتقاتی است که با ذات، اتّحاد پیدا می‌کنند و به تعبیر مرحوم آخوند: جری بر ذات پیدا می‌کنند و می‌توان بین آنها و ذات، قضیّه حملیّه تشکیل داد و ملاک در قضیّه حملیّه هم اتّحاد و هوهویت است و چنین چیزی فقط در اسم فاعل و اسم مفعول و صفت مشبهه و اسم مکان و اسم آلت مطرح است ولی مرحوم آخوند به مناسبت مطرح کردن مسأله افعال- به عنوان این که خارج از محلّ نزاعند- بحثی را در ارتباط با دلالت افعال بر زمان مطرح کرده است. ما نیز به تبعیّت ایشان به تفصیل این بحث می‌پردازیم:

کلام مشهور نحویین

مشهور نحویین معتقدند فعل بر زمان دلالت می‌کند و حتّی دلالت بر زمان را در تعریف فعل اخذ کرده و گفته‌اند: فعل دارای معنایی است که آن معنا مقترن به یکی از زمانهای سه‌گانه است. اقتران به معنای جزئیت است و حتّی از دلالت التزامیه هم بالاتر است. اقتران به معنای دلالت تضمن است یعنی فعل، معنایی دارد که آن معنا متضمن یکی از زمانهای سه‌گانه است. به‌خلاف اسم که چنین اقتران و تضمّنی در آن وجود ندارد. و همین امر، فارق میان اسم و فعل است.[۲۲۲]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۰۶

اشکال مرحوم آخوند بر مشهور نحویین:

مرحوم آخوند، چند اشکال بر کلام مشهور نحویین وارد کرده است: اشکال اوّل: گویا مشهور نحویین وقتی فعل را مطرح کرده‌اند فقط فعل ماضی و مضارع به ذهنشان آمده است. در حالی که ما افعال دیگری هم داریم که در آنها مسأله زمان مطرح نیست. فعل امر و فعل نهی کجا بر زمان دلالت می‌کنند. مخصوصاً در اصول وقتی از هیئت «افعل» بحث می‌شود آیا هیچ اصولی آمده بگوید: در معنای «افعل» یک خصوصیت زمانیه مطرح است؟ بلکه اصولیون می‌گویند: «هیئت افعل برای دلالت بر انشاء طلب فعل وضع شده است» و چیزی به عنوان خصوصیت زمانیه را در آن معتبر ندانسته‌اند. اگرچه نفس این انشاء و نفس گفتن «اضرب» در زمان حال واقع شده است ولی این موجب نمی‌شود که خود «اضرب» دارای زمان باشد. اخبار در جمله خبریه هم در زمان حال واقع می‌شود آیا کسی می‌گوید: «در مخبر به، زمان دخالت دارد»؟ انشاء طلب ضرب، در حال واقع شده امّا مُنْشأ عبارت از طلب الضرب است و خصوصیت زمان در مُنْشأ دخالت ندارد همان‌طور که در مُخْبر به دخالت ندارد. اشکال دوّم: گاهی از اوقات، فعل ماضی به خود زمان نسبت داده می‌شود یعنی فاعل آن خود زمان است مثل این که گفته شود: «مضی الزمان». آیا معنای این جمله چیست؟ نمی‌توان گفت: «معنایش، زمان گذشت در زمان گذشته» است. این معنای غلطی است. جایی که فاعل فعل ماضی، نفس زمان باشد آنجا دیگر در فعل ماضی مسأله زمان مطرح نیست و الّا باید زمان، در زمان گذشته باشد. و نیز در مواردی که فاعل فعل ماضی از مجرّدات است مثل این که بگویید: «عَلِمَ اللَّه»، آیا این استعمال فعل ماضی مجاز است یا حقیقت؟ اگر حقیقت است، معنا ندارد که زمان برای خداوند و برای علم او ظرفیت داشته باشد، او ما فوق زمان است. مجرّد ما فوق زمان است، درحالی‌که «عَلِمَ اللَّه» به حسب استعمال، یک استعمال صحیح است و معنا ندارد زمان در «عَلِمَ اللَّه» مطرح شود.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۰۷

مرحوم آخوند می‌فرماید: بله ما می‌توانیم بگوییم: «فعل ماضی دارای یک خصوصیت معنوی است» یعنی در معنای آن یک خصوصیتی وجود دارد، فعل مضارع هم در معنایش خصوصیتی وجود دارد. آن خصوصیت در همه موارد فعل ماضی و فعل مضارع وجود دارد خواه فاعل آن زمان باشد یا مجرّد باشد یا از زمانیات- مثل زید- باشد و آن خصوصیت وقتی با زمانیات تطبیق می‌شود روی زمان ماضی منطبق می‌شود. این که در عبارت مرحوم آخوند می‌فرماید: «فیما إذا أُسند إلی الزمانیات» نمی‌خواهد این خصوصیت را در فعل ماضیِ مسند به زمانیات مطرح کند. خیر، این خصوصیت در تمام افعال ماضی وجود دارد ولی به تناسب فاعل. اگر فاعلْ زمانی است، با توجه به این که زمانی حتماً باید در زمانْ تحقّق پیدا کند، آن خصوصیت وقتی توأم با این معنا شد، از فعل ماضی، زمان ماضی استفاده می‌شود، از فعل مضارع، زمان حال و استقبال استفاده می‌شود ولی اگر فاعل، خود زمان یا از مجرّدات باشد دیگر اقتضای این معنا را نمی‌کند. بنابراین در معنای فعل ماضی هیچ‌گونه تفکیکی نیست. ماضی مسند به زمان، ماضی مسند به مجرد و ماضی مسند به زمانی همه یکسان هستند.

خصوصیت زمانی بودن فاعل اقتضا می‌کند که وقتی با این معنا تطبیق پیدا کرد، در ماضی، انطباق بر زمان گذشته و در مضارع، انطباق بر زمان حال و استقبال پیدا کند.

ولی آیا آن خصوصیت چیست؟ مرحوم آخوند از آن نامی به میان نمی‌آورد. مثل خصوصیت تحقّق و ثبوت، خصوصیت تحقّق، خصوصیتی است که اگر به اللَّه و عِلْم اللَّه نسبت داده شود به زمان کاری ندارد، اگر به خود زمان نسبت داده شود مسأله‌ای به‌وجود نمی‌آورد ولی اگر به زمانی- مثل زید- نسبت داده شود و گفته شود: «تحقَّقَ ضربُ زید»، چنین چیزی جز با زمان ماضی امکان ندارد تطبیق کند. تحقَّقَ علمُ زید جز با زمان ماضی منطبق نمی‌شود ولی «تَحَقَّقَ علمُ اللَّه» ما فوق زمان است و دیگر معنا ندارد ظرف زمانی داشته باشد. یا مثلًا در فعل مضارع به منظور کلمه «تحقُّق» از «ترقُّب» استفاده کنیم. «ترقّب» به معنای انتظار است، یعنی امید این معنا می‌رود. حال باید ببینیم معنایی که ترقّب به آن نسبت داده می‌شود چیست؟ اگر این معنا «ضربُ زیدٍ» باشد یعنی «امید ضرب زید وجود دارد» چنین چیزی مسأله آینده و ظرف زمانی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۰۸

مستقبل را به همراه دارد امّا اگر این معنا «اراده خداوند» باشد این دیگر ما فوق زمان است و ارتباطی به زمان ندارد.[۲۲۳] مرحوم آخوند به دنبال این بحث دو مؤیّد ذکر می‌کند که بعداً به مؤیّد دوّم ایشان اشاره خواهیم کرد.

آیا هیئات افعال دارای معنای اسمی است یا معنای حرفی؟

اشاره

در باب افعال، آنچه به عنوان محور است عبارت از هیئت می‌باشد. و همان‌طور که در باب خارجیات می‌گوییم: «شیئیةُ الشیء بصورته»[۲۲۴] در باب مشتقات هم «شیئیت مشتق، به هیئت اشتقاقی و هیئت فعلی آن است» پس در حقیقت، محور در باب افعال، همان هیئات است. حال ببینیم آیا هیئات، دارای معنای اسمی می‌باشند یا معنای حرفی؟ در باب وضع حروف، مشهور و محقّقین- برخلاف مرحوم آخوند- قائلند که وضع حروف، عام و موضوع له خاص است. وقتی واضع می‌خواسته کلمه «مِنْ» را وضع کند، مفهوم کلّی ابتداء را ملاحظه کرده ولی کلمه «مِنْ» را برای این مفهوم کلّی وضع نکرده است بلکه «مِنْ» را برای معنایی غیر مستقل- که عبارت از ابتداهای خارجی است- وضع کرده است.[۲۲۵] و ما در این زمینه بحث مبسوطی ارائه کردیم و نظر ما هم منتهی شد

به نظریه‌ای که مرحوم محقّق اصفهانی بیان کرد. ایشان فرمود: در «زید فی الدار» سه واقعیّت داریم: واقعیّت زید، واقعیّت دار، واقعیّت بودن زید در دار. واقعیّت اوّل و دوّم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۰۹

واقعیّت‌های مستقل می‌باشند ولی واقعیّتِ «بودن زید در دار» واقعیّتی است که از وجود عرض هم مقامش پایین‌تر است زیرا عرض، نیاز به یک موضوع و یک محلّ دارد ولی واقعیّت معنای حرفی سرتاپا احتیاج است، آن‌هم احتیاج به دو طرف. معنای «فی» در «زید فی الدار» معنایی است که از طرفی نیاز به «زید» و از طرفی نیاز به «دار» دارد به‌طوری که اگر زید نباشد، این عنوان ظرفیت نمی‌تواند تحقّق پیدا کند، اگر دار هم نباشد این عنوان ظرفیت نمی‌تواند تحقّق پیدا کند ولی درعین‌حال که به دو طرف نیازمند است، دارای واقعیّت می‌باشد، یعنی امری اعتباری و تخیّلی نیست. «زید فی الدار» یک واقعیّت است. «زید» یک ساعت قبل در خیابان بود، «زید» بود، «دار» هم بود ولی زید در دار نبود، اکنون که از خیابان به دار آمد، این واقعیّت تحقّق پیدا کرد. این یک امر خیالی نیست، یک واقعیّت حقیقی است ولی واقعیّتی است که در وجود خودش مرتبه‌ای پایین‌تر از وجود عرض دارد. وقتی ما در باب معانی حرفیه این مطلب را ذکر کردیم، آیا هیئت که در باب افعال به عنوان محور است، دارای یک معنای اسمی است یا دارای معنای حرفی است؟ اگر دارای معنای حرفی است، آیا این معنای حرفی متقوّم به دو شیء عبارت از چیست که ما به عنوان معنای هیئت در باب مشتقات مطرح کنیم؟ در کلام مرحوم آخوند، این جهت مطرح نشده است ولی ما باید آن را مورد بررسی قرار دهیم که آیا هیئت به عنوان یک معنای اسمی مطرح است یا به عنوان یک معنای حرفی؟

تحقیق در ارتباط با معنای هیئت

آیا هیئت دارای معنای اسمی است یا دارای معنای حرفی؟ مقدّمه: در مباحث مربوط به معانی حرفیه گفتیم: معانی حرفیه، واقعیاتی هستند که سنخ وجودی آنها مغایر با معانی غیر حرفیه است. وجوداتی که در غیر معانی حرفیه تحقّق دارد یا کاملًا مستقل است و هیچ نیازی به وجود دیگر ندارد- مثل وجود جواهر- و یا استقلال ندارد ولی تنها به یک معروض نیاز دارد، مثل اعراض، مثلًا

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱۰

بیاض، در وجودش فقط نیاز به جسم دارد. امّا معانی حرفیه این‌گونه نیستند بلکه در وجود خود نیاز به دو طرف دارند. ظرفیت، اگر بخواهد به حسب واقع- و به تعبیر علمی، به حمل شایع صناعی- تحقّق پیدا کند، هم نیاز به ظرف دارد و هم نیاز به مظروف. باید «زید» تحقّق داشته باشد، «دار» هم تحقّق داشته باشد، وقتی «زید در دار» واقع شد، ظرفیتْ تحقّق پیدا می‌کند. پس همان‌طور که «الجسم له البیاض» حکایت از یک واقعیّت عرضی می‌کند «زید فی الدار» هم از واقعیّتی حکایت می‌کند که آن واقعیّت، عبارت از یک معنای حرفی است. به عبارت دیگر: این‌طور نیست که تفاوت معنای حرفی و معنای اسمی اعتباری باشد.[۲۲۶] امور اعتباری، دایر مدار اعتبار است ولی معانی حرفیه این‌گونه نیست. معانی حرفیه، یک واقعیّت تکوینیه می‌باشند، به گونه‌ای که اگر زید باشد ولی در خارج دار باشد شما نمی‌توانید قضیّه «زید فی الدار» را مطرح کنید، مگر به صورت قضیّه کاذبه. ما در مباحث مربوط به معانی حرفیه مطلبی را ذکر کردیم که تکرار آن در اینجا خالی از فایده نیست، چون بزرگانی مانند مرحوم آخوند در این ورطه به اشتباه افتاده‌اند.

آن مطلب این است که مشهور در باب معانی حرفیه قائل شده‌اند و عقیده دارند حروف دارای «وضع عام و موضوع له خاص» می‌باشند یعنی واضع، در هنگام وضع، معنایی کلّی را درنظر گرفته ولی لفظ را برای افراد و مصادیق آن معنای کلّی وضع کرده

است. در آنجا ما شبهه‌ای را مطرح کردیم و گفتیم: مرحوم آخوند در اینجا فرموده است:

اگر ما جمله خبریه «سرت من البصرة إلی الکوفة» را تشکیل دهیم، چون در مقام اخبار از یک واقعیّت خارجی هستیم، کسی که از بصره به‌سوی کوفه حرکت کرده، طبعاً از نقطه خاصی حرکت خود را آغاز کرده است، لذا در اینجا می‌توان گفت: «مِنْ» در یک معنای جزئی استعمال شده است. ولی اگر مولا بگوید: «سرْ من البصرة إلی الکوفة»، در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱۱

مقام امر، دیگر خصوصیتی در کار نیست. امر به صورت کلّی مطرح است. به عبارت روشن‌تر: یک‌وقت پدری به فرزند خود امر می‌کند «از قم حرکت کن و به تهران برو» و فرض می‌کنیم برای رفتن به تهران، چند راه وجود داشته باشد، حال وقتی در کلام پدر، تقییدی مطرح نیست، طبعاً این قضیّه به صورت کلّی مطرح است.

ولی اگر انسان حرکت کرد، سپس در مقام حکایت، از یک واقعیّت حکایت می‌کند.

حرکت خارجی خاصی از محلّ معینی آغاز شده و از جادّه مخصوصی بوده و خصوصیات زمانی و جهات دیگر هم همراهش بوده است. بنابراین بین «سِرْ من البصرة إلی الکوفة» با «سرتُ من البصرة إلی الکوفة» تفاوت وجود دارد. مرحوم آخوند به مشهور می‌فرماید: شما که حروف را دارای «وضع عام و موضوع له خاص» می‌دانید، در «سرتُ من البصرة ...» می‌توان پذیرفت ولی در «سِرْ من البصرة ...» این خصوصیت را چگونه درنظر می‌گیرید؟ کدام خصوصیت در اینجا مطرح است که مولا به صورت «سِرْ من البصرة ...» ذکر کرده است؟[۲۲۷] جواب این کلام مرحوم آخوند این است که: در اینجا در معنای خصوصیت، خلط عجیبی صورت گرفته است، زیرا خصوصیت، به معنای خصوصیت خارجیه نیست، بلکه مراد خصوصیتی است که در ارتباط با آن دو معنایی است که معنای حرفی به آنها نیاز داشت. به عبارت روشن‌تر:

وقتی واضع می‌خواسته کلمه «مِنْ» را وضع کند، مفهوم «الابتداء» را درنظر گرفته است و مفهوم «الابتداء» مفهومی اسمی است که نیاز به چیزی ندارد، ولی همین مفهوم وقتی می‌خواهد در خارج تحقّق پیدا کند، به یک «ابتداکننده» و به «چیزی که از آن ابتدا شود» نیازمند است. بحث در تحقّق خارجی است و الّا از نظر مفهوم، بین جوهر و عرض هم فرقی نیست، همان‌طور که «الإنسان» در عالم مفهومیت دارای استقلال است، «البیاض» هم در عالم مفهومیت دارای استقلال است و فرق بین انسان و بیاض

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱۲

در ارتباط با تحقّق در خارج است. انسان در تحقّق خارجی‌اش نیاز به چیزی ندارد ولی بیاض در تحقّق خارجی‌اش نیاز به جسم دارد. مفهوم «الابتداء» هم در عالم مفهومی- مانند مفهوم بیاض و مانند مفهوم انسان- دارای استقلال است، ولی همین ابتداء اگر بخواهد در خارج لباس وجود بپوشد، به دو چیز نیاز دارد، به دو وجود دیگر نیاز دارد:

یکی سیر و دیگری بصره، تا ما بتوانیم بگوییم: در خارج، ابتداء السیر من البصرة تحقّق پیدا کرد. پس در نتیجه، آن خصوصیتی را که مشهور در معنای حروف قائلند خصوصیت سیر و بصره است، زیرا سیر و بصره یک خصوصیت است و مطالعه و کتاب در جمله «من مطالعه این کتاب را شروع کردم»، خصوصیت دیگر است. خصوصیت، به لحاظ جهت خارجیه‌ای که در «سرت من البصرة إلی الکوفة» وجود دارد نمی‌باشد. مثلًا در «سرت من البصرة إلی الکوفة»، اگر خصوصیتش این بوده که ساعت سه بعد از ظهر، از فلان محلّ خاص تحقّق پیدا کرده است، این خصوصیات، در «سرت من البصرة إلی الکوفة» وجود ندارد. کجای «سرت من البصرة إلی الکوفة» می‌گوید: حرکت، ساعت سه بعد از ظهر و از فلان محلّ خاص بوده است؟ درست است که عمل سیر، به حسب خارج، از نظر زمان و مکان و سایر خصوصیات، مشخص بوده است ولی مشخص بودن غیر از این است که عبارت شما در مقام نقل هم آنها را بیان کند. آیا در جمله «سرت من البصرة إلی الکوفة» چه مقدار واقعیّت نقل می‌شود؟ آیا بیش از این است که سیری بوده و ابتدای این سیر هم از بصره بوده و به کوفه هم ختم شده است؟ «سرت من البصرة إلی الکوفة» به اندازه مفاد خودش از واقعیات

حکایت می‌کند. انسان وقتی می‌خواهد واقعیّتی را مجسم کند گاهی گوشه پرده را و گاهی نصف پرده را و گاهی تمام پرده را کنار می‌زند و در جمله «سرت من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» تمام پرده کنار نرفته است بلکه گوشه‌ای از آن کنار رفته و فقط از تحقّق ابتداء سیر از بصره و ختم آن به کوفه پرده‌برداری شده است. در «سِرْ من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» نیز مسئله به‌همین‌صورت است. این جمله که در مقام امر است و به قول شما (مرحوم آخوند) یک مطلب کلّی را بیان می‌کند، از نظر

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱۳

مفاد و دلالت، چه تفاوتی می‌تواند با «سرت من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» داشته باشد؟ هر دو به یک معنا، خصوصیت دارند و خصوصیتی که مشهور می‌گویند همین است و آن این است که «مِنْ»، یک طرف اضافه‌اش سیر و طرف دیگرش بصره است. اما در آن معنای متصوَّر هنگام وضع، این خصوصیات لحاظ نشده است. در معنای متصوَّر هنگام وضع- که شما از آن به وضع عام تعبیر می‌کنید- واضع، فقط کلّی ابتدا را درنظر گرفته است و کلمات سیر، بصره، مطالعه، کتاب و ... در ذهنش نبوده است. کلّی «الابتداء» را درنظر گرفته ولی موضوع له را کلّی «الابتداء» قرار نداده بلکه موضوع له را مصادیق قرار داده است. مصادیق عبارت از این «دو معنا» هایی است که مورد نیاز معنای حرفی «من» می‌باشند. در «سرتُ من البصرهٔ إلی الکوفهٔ»، سیر و بصره و در شروع مطالعه کتاب، مطالعه و کتاب و در شروع تحصیل، زمان و تحصیل و ... این‌ها خصوصیاتی است که در موضوع له خاص مطرح است و با توجه به این که خصوصیت، عبارت از یک چنین چیزی است، چه فرقی میان «سرت من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» و «سِرْ من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» وجود دارد که مرحوم آخوند این‌قدر- در مقابل مشهور- بر آن تکیه دارد؟ پس از بیان مقدّمه فوق به ذکر معنای هیئت فعل ماضی می‌پردازیم:

معنای هیئت فعل ماضی

در بحث‌های گذشته گفتیم: محقّقین از متأخّرین معتقدند: مادّه فعل ماضی- مثل «ض، ر، ب»- برای معنایی مجرّد از نسبت وضع شده است. نه اضافه به فاعل در آن مطرح است و نه اضافه به مفعول و نه ارتباط با زمان و مکان و ... بلکه معنای آن معنایی جامع و طبیعتی خالی از قید است، ولی در هر مشتقی قیدی به آن اضافه می‌شود. ما در مورد ماده «ض، ر، ب» این معنای جامع و طبیعت خالی از قید را معنای «کتک» دانستیم و گفتیم: «ض، ر، ب» برای «کتک» وضع شده است. این معنا وقتی صورت فعل ماضی پیدا کرد معنای

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱۴

«کتک زد» پیدا می‌کند یعنی «زد» به آن اضافه می‌شود، و وقتی هیئت مصدری پیدا کرد معنای «کتک زدن» پیدا می‌کند یعنی «زدن» به آن اضافه می‌شود. و با پیدا کردن صورت فعل مضارع، معنای «کتک می‌زند» و با پیدا کردن صورت فعل امر، معنای «کتک بزن» پیدا می‌کند. و وقتی هیئت اسم زمان و مکان پیدا کند بر «زمان کتک و مکان آن» دلالت می‌کند و با پیدا کردن هیئت اسم آلت بر «آلت کتک» دلالت می‌کند. امّا هیئت فعل ماضی عبارت از این است که دلالت کند بر تحقّق ارتباط بین حدث- که مفاد ماده است- و بین فاعل- که عبارت از زید است-، آن‌هم ارتباطی که به نحو تحقّق و ثبوت است. این معنا را ما وقتی ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم از نظر مفهوم، مثل مفهوم ابتداء می‌باشد. ما گفتیم: از نظر مفهوم، هیچ فرقی میان انسان- که جوهر است- با بیاض- که عرض است- و ابتداء- که معنای حرفی است و مقامش از جوهر و عرض پائین‌تر است- وجود ندارد. فرق در ارتباط با خارج است. عرض در وجود خارجی‌اش، به محلّ نیاز دارد، ولی جوهر به چیزی نیاز ندارد و معنای حرفی به دو چیز احتیاج دارد.

حال وقتی معنای فعل ماضی را با «انسان» و «بیاض» و «ابتداء» مقایسه می‌کنیم می‌بینیم همان خصوصیتی که در «ابتداء» وجود دارد در معنای هیئت فعل ماضی هم وجود دارد، زیرا هیئت فعل ماضی می‌خواهد بگوید: بین حدث- که مفاد ماده است- با فاعل- که عبارت از زید است- ارتباط صدوریِ محقّق در کار است ولی نه مفهوم ارتباط و مفهوم صدور حدث از ذات و مفهوم تحقّق ارتباط بلکه واقعیّت آن ارتباط و صدور و تحقّق را بیان می‌کند. تا قبل از این که ضرب از زید تحقّق پیدا کند هیچ ارتباطی بین ضرب و زید وجود نداشت همان گونه که تا قبل از آمدن زید به دار، ارتباطی بین زید و دار نبود. وقتی شما گفتید: «ضَرَبَ»، می‌خواهید واقعیّتی را حکایت کنید و آن این است که بین زید و ضرب، یک ارتباط صدوری تحقّق پیدا کرده است.

ارتباط صدوری ضرب از زید، یک معنای حرفی است. همان‌طور که با جمله «زید فی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱۵

الدار» یک واقعیّت حرفی را حکایت می‌کنید، هیئت فعل ماضی هم یک چنین واقعیّتی را حکایت می‌کند. اگر «ض، ر، ب» به تنهایی بود نمی‌توانست این معنا را بیان کند ولی هیئت، متضمن یک چنین معنایی است. گویا می‌گوید: آگاه باش که بین زید و ضرب یک ارتباط صدوری تحقّق پیدا کرد. نه به این معنا که این عناوین با گفتن «ضَرَبَ» به ذهن ما می‌آید. خیر، در باب معانی حرفیه، وقتی می‌گوییم: «زید فی الدار»، اصلًا مفهوم ظرف در ذهن ما نمی‌آید. مفهوم ظرف، یک معنای اسمی است، مثل مفهوم «الابتداء» در «سرت من البصرة إلی الکوفة». با گفتن کلمه «مِنْ» چه‌بسا اصلًا مفهوم «الابتداء» به ذهن ما نیاید و لازم هم نیست چنین مفهومی به ذهن بیاید، زیرا موضوع له، عبارت از این مفهوم نیست تا در ذهن بیاید، بلکه موضوع له در «سرت من البصرة إلی الکوفة» خصوصیتی است که بین سیر و بصره است که از آن به «سیر از بصره» تعبیر می‌شود. در فارسی به جای کلمه «مِنْ» کلمه «از» را به کار می‌بریم. آیا با شنیدن کلمه «از» چه معنایی به ذهن ما می‌آید؟ در مسئله «زید فی الدار» وقتی می‌گویید: «زید در خانه است» آیا از شنیدن کلمه «در» که به معنای «فی» برای ظرفیت است چه چیزی به ذهن ما می‌آید؟ ملاحظه می‌کنیم که مفهوم کلّی ظرفیت به ذهن ما نمی‌آید. پس همان‌طور که «زید فی الدار» از یک واقعیّت متقوّم به دو چیز حکایت می‌کند، هیئت «ضَرَبَ» هم از یک واقعیّت متقوّم به دو چیز حکایت می‌کند، که یکی از آن دو عبارت از «کتک»- که معنای مبدأ و ماده است- و دیگری عبارت از «فاعل» می‌باشد.

و هیئت فعل ماضی بر ارتباط صدوری این مبدأ از این فاعل و تحقّق این فعل از این فاعل دلالت می‌کند. در نتیجه این که گفته‌اند: «هیئت دارای یک معنای حرفی است»، این یک امر اعتباری نیست که انسان تعبداً ملتزم به آن بشود بلکه یک حقیقت و یک واقعیّت است. هیئت در مقام حکایت است. محکی آن، یک معنای حرفی و یک حقیقت متقوّم به دو چیز است. محکی آن ارتباط بین معنای ماده و فاعل است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱۶

فرق میان هیئت ماضی و هیئت مضارع

هیئت فعل ماضی با هیئت فعل مضارع در این معنای حرفی مشترکند و هر دو بر ارتباط صدوری بین مادّه و فاعل دلالت می‌کنند ولی فرق آن دو- همان‌طور که مرحوم آخوند اشاره کرده است-[۲۲۸] در این جهت است که در معنای فعل ماضی خصوصیتی وجود دارد که اگر فاعل آن زمانی باشد، آن خصوصیت بر زمان گذشته انطباق پیدا می‌کند، بدون این که مفهوم زمان مطرح باشد و بدون این که عنوان زمان ماضی مطرح باشد. و ما گفتیم: آن خصوصیت، عبارت از عنوان «تحقّق»- آن‌هم نه مفهوم تحقّق بلکه

واقعیّت آن- است. واقعیّت تحقّق ارتباط صدوری بین ضـرب و بین زید. و در فعل مضارع نیز خصوصیتی وجود دارد که وقتی فاعل آن زمانی باشـد، آن خصوصـیت بر زمان اسـتقبال انطباق پیدا می‌کند. بدون این که مسأله زمان مطرح باشد، عنوان زمان حال، زمان مسـتقبل یا قدر جامع بین آن دو- یعنی زمان غیر ماضـی- در کار نیست. و ما گفتیم: آن خصوصـیت، عبارت از «ترقّب» است، یعنی وقتی بخواهیم «یَضْرِبُ» را در قالب یک معنای اسمی معنا کنیم باید بگوییم: «یُتَرقَّبُ وقوع الضرب من زید». ولی این در قالب معنای اسـمی آن است و معنـای حقیقی آن- که معنای هیئت فعل مضارع است- مصـداق این «یُتَرَقَّبُ وقوع الضـرب من زیـد» است و الّا از کلمه «یضـرب» هیچ‌گاه «یُتَرَقَّبُ وقوع الضرب من زید» به ذهن ما نمی‌آید و نباید هم بیاید، زیرا «یُتَرَقَّبُ» معنایی اسمی است و معنای اسمی، موضوع له هیئت فعل مضارع نیست.

تفاوت میان فعل و حرف

در بـاب افعـال، مـادّه دارای یـک وضـع مسـتقلّ و هیئت دارای وضـع مسـتقلّ دیگری است ولی در بـاب حروف این‌گونه نیست. امّا درعین‌حال که در افعال دو وضع و دو معنا

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱۷

وجود دارد ولی مـاده و هیئت به منزله دو لفـظ نیسـتند. دو لفـظ دارای دو دلالـت مسـتقل می‌باشـند ولی در مـادّه و هیئت، این گونه نیست بلکه مادّه، تابع هیئت است و به تبعیّت هیئت تحقّق پیدا می‌کند و ماده و هیئت، مانند دو لفظ نیستند که هرکدام از دو لفظ در تحقّقشان اسـتقلال دارند. لذا معنای فعل ماضی به صورت شیء واحدی در ذهن انسان می‌آید، هرچند اگر ما بخواهیم تحلیل کنیم، تحلیل، اقتضای تعدّد و تکثّر می‌کند. در غیر عربی هم همین‌طور است.

کلام امام خمینی رحمه الله در ارتباط با تعدّد وضع در فعل ماضی لازم و فعل ماضی متعدّی

حضـرت امام خمینی رحمه الله فرموده است: هرچند فعل ماضـی لازم و فعل ماضـی متعدّی، ازنظر هیئت، یکسان هستند و مثلًا هر دو بر وزن «فَعَلَ» می‌باشـند ولی درعین‌حال، وضع در آن دو متعدّد است. یعنی معنای هیئت فعل ماضی در متعدی، مغایر با معنای هیئت فعل ماضـی در لازم است. ایشان می‌فرماید: ارتباطی که در فعل ماضـی متعدی بین مبدأ و ذات تحقق دارد، «ارتباط صدوری» است، یعنی ارتباطی که «ضَـرَبَ» بین «ضَرْب» و «زید» افاده می‌کند به صورت «صَدَرَ الضربُ من زیدٍ» است ولی ارتباط در فعل ماضی لازم «ارتباط حلولی» است. «قام زیـدٌ» به معنای «صـدر القیام من زیـد» نیست بلکه معنای آن «اتّصف زیـد بثبوت القیام له» و «حلول القیام بالإضافهٔ إلی زید» می‌باشد. این معنا در بعضـی از فعل‌های ماضی لازم- مثل «ابیضّ الجسم»- روشن‌تر است. «ابیضّ الجسم» به معنای «صـدر البیـاض من الجسم» نیست بلکه معنـای آن «حـلّ البیـاض فی الجسم» است. در نتیجه مـا ناچـاریم قائـل به تعـدّد وضع شـده و بگوییم: فعل ماضی متعدّی دارای وضعی جدا از فعل ماضی لازم است.[۲۲۹]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱۸

سؤال: آیا نمی‌توان بین ارتباط صدوری و ارتباط حلولی قدر جامعی تصور کرد و گفت: هیئت فعل ماضی برای آن قدر جامع وضع شده است که در نتیجه تعدد وضع و اشتراک لفظی در کار نباشد، مثل این که گفته شود: فعل ماضـی برای «کلّی ارتباط» وضع شده

است، خواه به نحو صـدور باشد و خواه به نحو حلول؟ جواب: «کلّی ارتباط» فعل ماضـی مجهول را هم در بر می گیرد، و شاید شامل اسم فاعل هم بشود. ولی قدر متیقّن این است که ماضـی مجهول را شامل می‌شود. وقتی گفته می‌شود: «ضُرِبَ زیدٌ»، بین «ضُرِبَ» و «زیـد»، ارتبـاط وقـوعی تحقق دارد یعنی «ضـرب» بر «زیـد» واقع شـده است. لـذا نمی‌توان «کلّی ارتبـاط» را به عنوان قـدر جـامع بین خصوص ارتباط صـدوری و ارتباط حلولی فرض کرد. نمی‌توان قـدر جامعی فرض کرد که فقط ارتباط صدوری و ارتباط حلولی را شامـل شود و ارتباطهـای دیگر- چون ارتبـاط وقوعی، ارتبـاط زمـانی، ارتباط مکانی و سایر ارتباطات- را شامل نشود. البته در کلام حضـرت امام خمینی رحمه الله توضـیحی برای این مطلب ذکر نشده است ولی ما باید بیان ایشان را به این صورت توضیح دهیم که: «کسـی تصوّر نکنـد مـا می‌توانیم قـدر جـامعی بین ارتبـاط صـدوری و ارتبـاط حلولی در نظر بگیریم، ظاهر این است که چنین قـدر جامعی وجود نـدارد». در نتیجه ما ناچاریم در فعل ماضـی، قائل به تعـدّد وضع شویم، اگرچه هیئت، واحد است. و این شبیه مشترک لفظی- مانند عین و امثال آن- می‌باشد.

مباحثی در ارتباط با فعل مضارع

بحث اوّل: آیا فعل مضارع، بر زمان حال و استقبال دلالت می‌کند؟

اشاره

در اسـتعمالات مشاهـده می‌شود که فعـل مضـارع، گـاهی به معنـای حال و گاهی به معنای اسـتقبال است. این امر اختصاص به زبان عربی ندارد، مثلًا رفیق شما از شما

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱۹

می‌پرسد: «آیا فلان مطلب را می‌دانی»؟ تعبیر «می‌دانی» فعل مضارع است، معنایش این است که آیا در حال حاضر می‌دانی؟ شما هم در جـواب می گوییـد: «بلی فلاـن مطلـب را می‌دانـم». «می‌دانم» هم فعـل مضـارع است و در حـال اسـتعمال شـده است. و یـا از شـما می‌پرسد: «آیا شما قدرت دارید فلان کار را انجام دهید؟» شما می گویید: «بلی قدرت دارم». در اینجا نیز فعل مضارع در معنای حال استعمال شده است.

نظریه مرحوم نائینی

استعمال فعل مضارع در معنای حال، آن‌قدر زیاد است که مرحوم نائینی فرموده است: «فعل مضارع، معنایش همان حال است و غیر از حال معنایی نـدارد مگر این که قرائنی- ماننـد سـین و سوف- در کار باشـد». ایشان حتّی می گوید: «مشترک دانسـتن فعل مضارع بین حال و اسـتقبال، از اشـتباهات است». مرحوم نائینی در مقام استدلال بر مدّعای خود می‌فرماید: «دلیل ما بر این مطلب، آیه شریفه (و یقـول الـذین کفروا لست مرسلًا)[۲۳۰] می‌باشـد، زیرا روشـن اسـت که فعـل مضـارع در این آیه شـریفه در حـال اسـتعمال شـده است.[۲۳۱] پاسـخ کلاـم مرحوم نائینی: ما قبول داریم که فعل مضارع در آیه شـریفه در حال اسـتعمال شـده است ولی نمی‌توان این آیه را دلیل بر این مطلب دانست که فعل مضارع در همه اسـتعمالاتش در حال اسـتعمال می‌شود. فعل مضارع، اگرچه در بسـیاری از مـوارد به معنـای حـال استعمال می‌شـود ولی خیلی از اوقـات هم بـدون وجود سـین و سوف و قرائن خـارجیه، در اسـتقبال اسـتعمال

می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۲۰

بحث دوّم: آیا دلالت فعل مضارع بر حال و استقبال، به نحو اشتراک لفظی است یا به نحو اشتراک معنوی و یا احتمال دیگری در کار است؟

اشاره

در این زمینه سه نظریه مطرح است:

۱- نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند معتقد است: اشتراک فعل مضارع بین حال و استقبال، یک اشتراک معنوی است. از کلام ایشان استفاده می‌شود که این معنا نزد ایشان و نزد نحویین مسلّم بوده است که فعل مضارع، مشترک بین حال و استقبال است و اشتراک آن‌هم به صورت اشتراک معنوی است. مرحوم آخوند می‌خواهد از این مسئله تأییدی برای مسئله دیگر بیاورد و آن مسئله این است که به نظر ایشان- که حق هم همین است- فعل، دلالتی بر زمان ندارد.

ایشان در تأیید این مطلب می‌فرماید: آیا نحویین اشتراک معنوی را به چه صورت مطرح کرده‌اند؟ آیا نحویین می‌گویند: در فعل مضارع یک عنوان زمانی جامع بین حال و استقبال و خارج‌کننده ماضی وجود دارد؟ مثلًا عنوان «الزمان غیر الماضی» که از نظر مفهومْ هم شامل حال می‌شود و هم شامل استقبال. مرحوم آخوند می‌فرماید: خیر، این‌گونه نیست، زیرا چنین معنایی از فعل مضارع به ذهن ما نمی‌آید. و همان گونه که گفتیم: هیئت فعل مضارع- مانند هیئت فعل ماضی- دارای معنایی حرفی است. مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: آنچه نحویین می‌گویند، این گونه توجیه می‌شود که بگوییم: فعل مضارع دارای معنایی است که این معنا خصوصیتی دارد و لازمه آن خصوصیت این است که در زمانیات، انطباق بر حال یا استقبال پیدا می‌کند، و نه تنها در فعل مضارع این‌طور است

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۲۱

بلکه در جملات اسمیه‌ای که خالی از زمان است- مثل زید ضارب- نیز خصوصیتی وجود دارد که قابل انطباق بر تمام زمان‌های سه‌گانه است. امّا در فعل مضارع، یکی از زمانها جدا شده، همان‌طور که در فعل ماضی، انطباق بر یک زمان خاص پیدا می‌کند.[۲۳۲] بعضی از شاگردان مرحوم آخوند[۲۳۳] در حاشیه خود بر کفایهٔ می‌گوید: «آن معنایی که در فعل مضارع به عنوان مشترک معنوی مطرح است، عبارت از معنای «ترقّب» می‌باشد، در مقابل معنای «تحقّق» که در فعل ماضی مطرح است».[۲۳۴]

۲- نظریه امام خمینی رحمه الله

حضرت امام خمینی رحمه الله فرموده است: بعید نیست ما در فعل مضارع بگوییم: واضع، هیئت مضارع را برای ارتباط صدوری یا ارتباط حلولی استقبالی وضع کرده است. در نتیجه معنای اوّلی فعل مضارع، همان معنای استقبالی است، سپس به جهت کثرت استعمال در حال، یک وضع تعیّنی هم نسبت به حال پیدا کرده است. ولی وضع تعیّنی به صورتی نیست که معنای اصلی کنار گذاشته شود بلکه به صورتی است که گویا دو وضع در کار است: وضع تعیینی دلالت بر معنای استقبال و وضع تعیّنی دلالت بر

معنای حال می‌کند.[۲۳۵]

۳- نظریه مختار

بعید نیست که ما در فعل مضارع هم مسأله تعدّد وضع را قائل شویم و بگوییم:
هیئت فعل مضارع را یک مرتبه برای ارتباط صدوری حالی و یک مرتبه برای ارتباط
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۲۲
صدوری استقبالی وضع کرده‌اند، زیرا ما هر طرف قضیّه را که ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم هیچ ترجیحی در کار نیست. نه می‌توان مانند محقّق نائینی رحمه الله اصالت را با حال دانست و نه می‌توان مانند امام خمینی رحمه الله اصالت را با استقبال دانست. بلکه به‌نظر می‌رسد هیچ اصالت و تبعیّتی در کار نیست و ظاهر این است که اشتراک، به صورت اشتراک لفظی است و آنچه مرحوم آخوند در ارتباط با اشتراک معنوی مطرح می‌کرد نیز نمی‌تواند مورد قبول باشد و از راهی که ایشان ذکر کرد قابل اثبات نمی‌باشد. البته بر این مطلب، ثمره مهمی مترتب نیست.

مقدّمه پنجم: اختلاف مبادی مشتقات

[کلام آخوند]

اشاره

یکی از مقدّماتی که مرحوم آخوند مطرح کرده این است که می‌فرماید: نزاع ما در باب مشتق، در ارتباط با هیئت مشتق است و اختلافی که بین مواد و مبادی مطرح است، ربطی به بحث ما ندارد. اختلاف مبادی مشتقات: بعضی از مبادی دارای عنوان «فعلیّت» می‌باشند، مثل عنوان ضَرْب قیام قعود و ... که به معنای فعلیّت ضرب و فعلیّت قیام و ... است. بعضی از مبادی دارای عنوان «قوّه و استعداد» می‌باشند، مثل عنوان کاتب که مقصود از آن کاتب بالقوّه است، یعنی کسی که استعداد کتابت در او وجود دارد. عنوان مثمر در شجره مثمره نیز به معنای این است که استعداد میوه دادن در آن وجود دارد. بعضی از مبادی دارای عنوان «ملکه» می‌باشند، مثل مجتهد که به کسی گفته می‌شود که دارای ملکه اجتهاد باشد و قدرت استنباط داشته باشد، اگرچه این اجتهاد به مرحله فعلیّت نرسد، یعنی در خارج هیچ‌گونه استنباطی از او تحقّق پیدا نکند. بعضی از مبادی دارای عنوان «حرفه» می‌باشند، مثل تاجر که به کسی گفته
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۲۳
می‌شود که دارای حرفه تجارت باشد. بعضی از مبادی دارای عنوان «صناعت» می‌باشند، مثل نجّار که به کسی گفته می‌شود که دارای صنعت نجّاری است. مرحوم آخوند می‌فرماید: در ارتباط با مبادی، این اختلافات وجود دارد ولی در ارتباط با هیئات، اختلافی تحقّق ندارد. بین مبدئی که در آن جنبه فعلیّت مطرح است با مبدئی که دارای جنبه قوّه و استعداد، است ازنظر هیئت «فاعل» فرقی وجود ندارد، بلکه فرقشان در این است که دایره تلبّس به مبدأ در حال و منقضی عنه المبدأ در آن دو فرق می‌کند. اگر مبدأ یک امر فعلی باشد، مثل ضارب که مبدأ آن ضرب است و ضرب هم دارای معنای فعلیّت می‌باشد، در این صورت، تلبّس به مبدأ در حال، معنایش تلبّس به ضرب فعلی است. دیروز که ضرب از زید صادر شده، زید حقیقتاً متلبّس به ضرب بوده است زیرا مبدأ به

عنوان فعلیّت اخذ شده است و تلبّس به مبدأ فعلی یعنی در همان حالِ صدور ضرب و تحقّق ضرب، تلبّس به مبدأ دارد و امروز که این فعلیّت منقضی شده، مبدأ هم از او منقضی شده است. به‌عبارت‌دیگر: در مبدأ فعلی، تلبّس به مبدأ و انقضای مبدأ از ذات، دایر مدار فعلیّت است. ولی در موارد دیگر، تلبّس و انقضاء به صورت دیگر است، مثلًا در مورد مجتهد اگر بخواهیم تلبّس به مبدأ و انقضاء را فرض کنیم باید بگوییم: مادامی که این شخص دارای قوّه استنباط است متلبّس به مبدأ در حال است و وقتی این ملکه را از دست داد، کسالت یا کهولت سن در او پیدا شد و ملکه استنباط را از دست داد در این صورت انقضاء مبدأ می‌شود. یا در مثل تاجر که عنوان حرفه مطرح است، تا زمانی که کسب و کار و تجارت دارد، متلبّس بالمبدا در حال است، اگرچه در منزل خود خوابیده یا به مسافرت رفته باشد ولی اگر از تجارت دست برداشت یا ورشکست شد و حرفه تجارت را از دست داد، مبدأ از او منقضی شده است. در مورد شجره مثمره نیز می‌گوییم: شجره مثمره، در زمستان نیز مثمره است چون شأنیت و قابلیت میوه دادن را داراست. ولی اگر روزی خشک شد و قابلیت میوه

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۲۴

دادن را از دست داد، مبدأ از آن منقضی شده است. بنابراین، مرحوم آخوند همه این اختلافات را به گردن مبادی گذاشته و می‌فرماید:

در هیئت مشتق، هیچ‌گونه تغییری حاصل نشده است. هیئت مشتق در ضارب و تاجر یک چیز است ولی مادّه در آن دو فرق دارد. مادّه ضارب، عبارت از ضرب است که دارای جنبه فعلیّت است ولی مادّه تاجر، عبارت از تجارت است که دارای جنبه حرفه است.[۲۳۶]

بررسی کلام مرحوم آخوند

بیان مرحوم آخوند، در ابتدا کلام خوبی به‌نظر می‌رسد ولی اگر در آن دقّت کنیم درمی‌یابیم که در بسیاری از این مبادی که ایشان ادّعای اختلاف کرد، مسئله به این صورت نیست. مثلًا مادّه در تاجر عبارت از تجارت است. تجارت اگر به معنای مصدری استعمال شود به معنای حرفه تجارت نیست. تجارت در آیه شریفه (یَا أیّها الَّذینَ آمَنوا لا تَأکُلوا أموالَکُم بَیْنَکُم بِالباطِلِ إلّا أن تکون تجارةً عن تراضٍ)[۲۳۷] به معنای فعلیّت تجارت و صدور تجارت می‌باشد و جنبه حرفه در آن مطرح نیست. و یا مثلًا خیاطت به عنوان مبدأ برای خیّاط است. خیاطت، چه به عنوان حرفه و چه به عنوان صنعت مطرح باشد، در معنای آن جنبه فعلیّت وجود دارد. اگر کسی نذر کند که خیاطت انجام ندهد، آیا معنایش این است که نباید حرفه‌اش را خیّاطی قرار دهد؟ آیا اگر تعدادی لباس دوخت ولی شغل خود را خیّاطی قرار نداد، مخالفت با نذر نکرده است؟ روشن است که کسی نمی‌تواند ملتزم به این امر شود. و یا مثلًا ما احکامی داریم که روی عنوان کتابت بار شده است، در مورد قرآن

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۲۵

می‌گویند: «کتابت قرآن با مرکّب نجس حرام است». آیا در اینجا کتابت بالقوّه مطرح است؟ خیر، کتابت یک امر فعلی است. اکثر مبادی که ما ملاحظه می‌کنیم، جنبه فعلیّت در آنها مطرح است حتّی در شجره مثمره اگر عنوان مثمریت را از وصفیت برای شجره بیرون آورده و آن را در مصدر و مبدأ و مادّه‌اش بیاوریم می‌بینیم إثمار، معنایش شأنیت اثمار نیست. اگر معنایش شأنیت اثمار است چرا شأنیت را به اثمار اضافه می‌کنید و می‌گویید:

شأنیة الإثمار؟ بنابراین در اثمار، شأنیت نیست بلکه با کلمه «شأنیت» می‌خواهید این معنا را به اثمار بدهید و الّا شأنیة الإثمار به چه معناست؟ اگر اثمار به معنای شأنیت ثمره دادن باشد، چرا شما شأنیت را به اثمار اضافه می‌کنید؟ چرا می‌گویید: هذه الشجرة لها

شأنیة الإثمار؟ بگویید: هذه الشجرة لها الإثمار، که در خود اثمار- به عقیده مرحوم آخوند- عنوان شأنیت محفوظ است. بنابراین در معنای اثمار هم شأنیت وجود ندارد. در بین این مواد و مبادی، تنها ماده اجتهاد است که حساب خاصی دارد، اجتهاد، اصلًا معنایش ملکه است. آن‌هم نه اجتهاد به معنی لغوی. اجتهاد در لغت به معنی جدّ و جهد و کوشش کردن است یعنی نهایت تلاش را در زمینه‌ای بکار بردن، پس در معنای لغوی اجتهاد، مسأله فعلیّت وجود دارد. ولی اجتهاد در اصطلاح علمای اصول به معنای ملکه و قوه استنباط می‌باشد. بنابراین اگر مواد- حتّی ماده اجتهاد- را بررسی کنیم به یک مادّه هم برخورد نمی‌کنیم که در آن عنوان شأنیت یا حرفه یا صنعت یا ملکه وجود داشته باشد بلکه در همه آنها عنوان فعلیّت مطرح است. در نتیجه اختلافات مشتقات، ربطی به مبادی ندارد و مبادی به همان معنای فعلیّت می‌باشند. تأییدی در ردّ کلام مرحوم آخوند: مؤیّد این کلام- که اختلاف در ارتباط با مواد نیست- این است که اگر اختلاف در ارتباط با مواد باشد، باید نه تنها در مشتقات مورد بحث ما بلکه در فعل ماضی و مضارع و امثال آنها نیز این‌چنین باشد زیرا مواد در همه

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۲۶

آنها یکسان است. اگر بنا باشد در مادّه تجارت، خصوصیتِ حرفه دخالت داشته باشد، باید همان‌طوری که این معنا در تاجر به ذهن می‌آید در فعل ماضی و مضارع آن نیز به ذهن بیاید. «اتّجر» به این معنا باشد که «تجارت را حرفه خود قرار داد» درحالی‌که «اتّجر» چنین معنایی ندارد. بلکه این معنا فقط در ارتباط با «تاجر» مطرح است. پس آیا اختلافی که در خارج بین تاجر و ضارب مشاهده می‌کنیم در ارتباط با چیست؟ ما از یک طرف می‌بینیم عرف از ضارب یک معنا و از تاجر معنای دیگر را استفاده می‌کند و از طرف دیگر می‌بینیم این اختلاف مربوط به مبادی نیست و از طرفی هم مشاهده می‌کنیم که هیئت تاجر و ضارب یک چیز است و نمی‌توان گفت: هیئت هرکدام دارای مفاد خاصی است. بله، اگر هیئت آنچه دلالت بر حرفه می‌کرد، هیئت دیگری بود، می‌توانستیم بگوییم: مفاد هریک از هیئت‌ها مفاد خاصی است. آیا قائل به تعدّد وضع شویم و بگوییم: همان‌طور که کلمه عین برای معانی متعدّدی وضع شده است در باب هیئات هم همین‌طور است. هیئت «فاعل» یک بار وضع شده برای مثل «ضارب»- که در مبدأ آن جنبه فعلیّت مطرح است- و یک بار وضع شده برای مثل «تاجر»، که در مبدأ آن جنبه حرفه مطرح است. امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: التزام به تعدّد وضع مشکل است. و ممکن است گفته شود: در تاجر، یک وضع تعیّنی به‌وجود آمده است، یعنی تاجر در مورد کسی استعمال شده که دارای حرفه تجارت است و این استعمال در ابتدای امر به صورت مجازی بوده است ولی کم‌کم کثرت پیدا کرده و به مرحله‌ای از حد حقیقت رسید که مشتق را از مبدأ خود جدا کرد. در تجارت که مبدأ تاجر است عنوان فعلیّت اخذ شده است ولی در تاجر چنین عنوانی وجود ندارد بلکه در آن، حرفه تجارت مطرح است. لذا تجارت به معنای فعلیّت تجارت است ولی تاجر کسی است که حرفه‌اش تجارت باشد. در مورد شجره مثمره نیز همین حرف را می‌زنیم و می گوییم: مثمر، به‌واسطه

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۲۷

کثرت استعمال، در چیزی که قابلیت اثمار و شأنیت اثمار داشته باشد یک معنای حقیقی پیدا کرده است. ولی در مبدأ آن- که عبارت از اثمار است- جنبه فعلیّت وجود دارد. اثمار به معنای ثمره دادن بالفعل است و اگر بخواهید بالفعل را از آن بگیرید باید کلمه «شأنیت» را به آن اضافه کرده و بگویید: شأنیة الإثمار، ولی وقتی همین اثمار را در قالب مثمر پیاده کنیم دیگر شأنیة المثمرية نمی‌خواهد بلکه شأنیت، در معنای مثمریت وجود دارد و معنای مثمر، به جهت کثرت استعمال، تا حد معنای حقیقی- که عبارت از چیزی است که شأنیت اثمار را داشته باشد- رسیده است. اگرچه استبعاد این حرف به استبعاد مسأله تعدّد وضع نمی‌رسد ولی برای انسان سنگین است که بخواهد بین مبدأ و مشتق جدایی بیندازد و در مبدأ، مسأله فعلیّت را مطرح کرده ولی در مشتق، شأنیت یا حرفه را مطرح کند.[۲۳۸]

اشکال در اسم مکان و اسم آلت

این مسئله، در باب اسم مکان و اسم آلت مشکل‌تر می‌شود، مثلًا ما کلمه «مقراض» را در مورد قیچی و «مفتاح» را در مورد کلید به کار می‌بریم. مقراض یعنی آلت قَرض و قطع کردن و مفتاح یعنی آلت فتح و گشودن، درحالی‌که ممکن است قیچی، تازه از کارخانه بیرون آمده و تاکنون- حتّی برای یک بار هم- چیزی با آن چیده نشده است در حالی که قرض و چیدن دارای معنای فعلی است. و یا ممکن است انسان قفلی را تازه خریداری کرده باشد و تاکنون با کلید آن- حتّی برای یک بار هم- آن قفل را باز نکرده باشد با وجود این، به کلید، عنوان «مفتاح» داده می‌شود درحالی‌که فتح به‌معنای فعلیّت باز کردن است. ولی در مورد تاجر، فعلیّت، خیلی تحقق پیدا کرده تا به صورت حرفه درآمده است. در مورد اسم مکان نیز به‌همین‌صورت است، مثلًا کسی که مسجدی را ساخته

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۲۸

است، اگرچه حتّی یک نفر در آن به سجده نرفته ولی باز هم عنوان مسجد را به آن می‌دهید. عنوان مسجدیت، به دنبال این نیست که مکانی برای سجده فعلیّت پیدا کرده باشد بلکه به مجرّد ساخته شدن، چنین عنوانی به آن اطلاق می‌شود. آیا این اطلاق به نحو مجاز است؟ آیا به علاقه اوْل و مشارفت، مسجد نامیده می‌شود؟ یا این که مسجدیت آن بالفعل و حقیقت است اگرچه تاکنون کسی در آن سجده نکرده است؟

کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

اشاره

آیت‌اللَّه خویی دام‌ظلّه نیز- مانند مرحوم آخوند- عنوان مسئله را روی اختلاف مواد برده و می‌فرماید: مواد، مختلف است. گاهی در آن مسأله فعلیّت مطرح است، مثل ضرب، قتل، قیام، قعود و ... و گاهی در آن مسأله ملکه مطرح است مثل مجتهد و مهندس و ... و گاهی هم در آن حرفه و صناعت مطرح است مثل تاجر و صانع و حائک و ... اختلاف در این‌ها به جهت مواد است. سپس می‌فرماید: گاهی نیز اختلاف در ارتباط با هیئت است، مثل اسم آلت و اسم مکان. «مفتاح» به معنای «ما مهّد و اُعدّ لتحقّق الفتح» است.[۲۳۹]

بررسی کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

ملاحظه می‌شود که ایشان با وجود این که شروع بحثشان در ارتباط با مواد- با قطع نظر از هیئت- است ولی در آخر پای هیئت را هم به میان می‌آورد. و این در حقیقت، عدول از حرف گذشته و تناقض با آن حرف می‌باشد. علاوه بر این ما گفتیم:
مسأله تاجر و ضارب با اسم آلت و اسم مکان فرق می‌کند. در اسم آلت فقط یک هیئت وجود دارد که دارای معنایی است که خواهیم گفت. ولی در مورد تاجر و ضارب آیا اختلاف را در ارتباط با چه چیز می‌دانید؟ از جهت هیئت که فرقی بین آن دو وجود

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۲۹

ندارد. آیا در ارتباط با مادّه است؟ ما گفتیم: در مادّه تجارت عنوان حرفه مطرح نیست.

این همه کلمه تجارت در آیات و روایات به کار رفته است شاید در یک مورد آن‌هم شغل و حرفه اراده نشده باشد بلکه همان معنای مصدری مطرح است، لذا با این که مسأله اسم آلت و اسم مکان را به گردن هیئت بیندازیم مسئله حل نمی‌شود. هیئت فاعل، در تاجر و ضارب مشترک است.

کلام بعضی از بزرگان

بعضی از بزرگان ۲۴۰] در اینجا مطلب دیگری مطرح کرده می‌فرمایند: شما یک‌وقت عناوین تاجر، ضارب، مجتهد و امثال این‌ها را به صورت مجرّد- بدون تشکیل قضیّه حملیّه و بدون جری بر ذات- استعمال می‌کنید و یک‌وقت این عناوین را در قضیّه حملیّه به کار می‌برید. در صورت اوّل، فرقی بین این عناوین وجود ندارد. همان خصوصیتی که در «ضارب»، به عنوان تحقّق الفعل و تحقّق الضرب فعلًا وجود دارد، در همه این عناوین مطرح است. در همه این‌ها، فعلیّت مبدأ و فعلیّت حدث مطرح است. ولی در صورت دوّم، این‌گونه نیست. وقتی شما می‌گویید: «زید ضارب» و «ضارب» را جری بر ذات و حمل برآن می‌کنید، حسابها از یکدیگر جدا می‌شود.

معنایی که «ضارب» در «زید ضارب» دارد یک معنا و معنایی که «تاجر» در «عَمرو تاجر» دارد معنای دیگر و معنایی که «مجتهد» در «بکر مجتهد» دارد معنای سوّم و معنایی که «مثمرة» در «الشجرة مثمرة» دارد معنای چهارم است. اختلاف بین این‌ها در ارتباط با جری بر ذات و تشکیل قضیّه حملیّه است. نظیر این مطلب در فقه در مسأله ماء جاری- که یکی از میاه معتصم است و به‌واسطه ملاقات با نجاست، نجس نمی‌شود، هرچند قلیل باشد- گفته شده است. در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳۰

آنجا بحث شده که مراد از «ماء جاری» چیست؟ و درضمن، این بحث پیش آمده که خصوصیاتی که در مورد «ماء جاری» گفته‌اند در مفهوم «الجاری»- که یک عنوان اشتقاقی و اسم فاعل است- دخالت ندارد. مثلًا گفته‌اند: ماء جاری آن است که از زمین بجوشد. ولی این خصوصیت «جوشیدن از زمین» در مفهوم «الجاری» دخالت ندارد.

مبدأ «الجاری» عبارت از «جریان» است و آبی که از آفتابه بیرون می‌ریزد هم این مبدأ را داراست و از آفتابه بر زمین جاری می‌باشد. آنجا بعضی شبیه حرفی که الآن نقل کردیم را مطرح کرده و گفته‌اند: وقتی «الجاری» را به تنهایی استعمال می‌کنیم، خصوصیت «جوشیدن از زمین» در مفهوم آن دخالتی ندارد ولی اگر «الجاری» را به صورت صفت برای «الماء» استعمال کرده و بگوییم: «الماء الجاری»، ذهن انسان به جای دیگر می‌رود، یعنی در این صورت، خصوصیت «جوشیدن از زمین» هم در مفهوم آن دخالت دارد و درحقیقت، معنای آن عوض می‌شود. خصوصیتی که در «الجاری» تنها و در «جری الماء من المیزاب» و «یجری الماء من المیزاب» و «الجاری من المیزاب» وجود ندارد. آن‌وقت گفته‌اند: چه مانعی دارد که در مورد «تاجر» و امثال آن نیز بگوییم: اگر به صورت مجرّد مطرح شوند، یک معنا و اگر در قضیّه حملیّه مطرح شوند معنای دیگری دارند و حساب آنها از ضارب جدا می‌شود. البته این مطلب فقهی را ما به عنوان مؤیّد حرف این بعض ذکر کردیم ولی واقعیّت این است که هر دو حرف باطل است. هم حرفی که در اینجا زده شده است و هم حرفی که در فقه مطرح است. اشکالات کلام بعضی از بزرگان: بر کلام این بعض دو اشکال وارد است:

اشکال اوّل: چطور می‌شود قضیّه حملیّه، واقع موضوع و محمول را عوض کند؟

مگر قضیّه حملیّه چه نقشی می‌تواند در این زمینه داشته باشد؟ زید که همان زید است.

چگونه می توان گفت: «تاجر»، اگر محمول بر زیـد نباشـد، معنایش شبیه «ضارب» است ولی اگر محمول بر زیـد شد، معنایش عوض می‌شود؟ مگر قضیّه حملیّه عوض‌کننده معنای محمول است؟ خیر، قضیّه حملیّه، فقط برای این است که بین موضوع و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳۱

محمول ایجاد اتّحاد و هوهویت کنـد. اشـکال دوّم: «تاجر»- اگر دلالت بر حرفه تجارت کنـد- هرچند به صورت مجرّد هم اسـتعمال شود، به‌معنای کسـی است که دارای حرفه تجارت باشد. اگر کسـی از در وارد شود و از ما سؤال کند: معنای «تاجر» چیست؟ آیا در جواب او می گوییم: «تـاجر، اگر مفرد باشـد یک معنا دارد و اگر در جمله باشـد معنای دیگری دارد»؟ اشـکال بر تأییـدی که ما ذکر کردیم: مسألهای که در ارتباط با «الماء الجاری» مطرح شد شبیه عنوان «مجتهد» است که در بحث قبل به آن اشاره کردیم. ما گفتیم: در اجتهاد به معنای لغوی، عنوان ملکه اخـذ نشـده است، بلی در این مادّه، تلاش و جـدیّت کامل اخـذ شـده است. ولی در اجتهاد به معنـای اصـطلاحی، عنوان ملکه اخـذ شـده است. عین همین حرف را در مورد «الماء الجاری» می گوییم. «الماء الجاری» یک وقت با معنـای لغوی و یـک وقت به عنوان یـک اصـطلاح فقهی و شـرعی مطرح است. اگر «المـاء الجـاری» را به عنوان معنـای لغوی مطرح کردیم، عنوان «جوشـیدن از زمین» لازم نـدارد. بلکه آب جاری آبی است که متّصل به جریان فعلی باشد خواه از زمین بجوشد یا از ناودان سـرازیر باشد یا از داخل آفتابه جریان داشـته باشد. ولی اگر «الماء الجاری» را به حسب اصطلاح فقهی مورد بحث قرار دهیم، دارای خصوصیت «جوشیدن از زمین» است. در نتیجه کلام این بعض نیز نمی‌تواند مشکل را حلّ کند.

حلّ اشکال در اسم آلت

در بـاب اسم آلت می‌توان گفت: آنچه تـاکنون از اسم آلت در ذهن مـا بوده این است که وقتی مثلًا آلت ضـرب را مورد توجه قرار می‌دهیم، اوّل باید ضـربی به عنوان مبدأ، تحقّق و فعلیّت پیدا کرده باشد و در مقام فعلیّتش هم، این چیز، آلیت برای آن داشـته باشد. در حالی که معنای اسم آلت این‌گونه نیست. بلکه اسم آلت به این معناست که چیزی آلیت داشـته باشد برای این که مبدأ به‌واسـطه آن فعلیّت پیدا کند. و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳۲

این بـدان معنا نیست که مبـدأ هم تا به حال، فعلیّت پیـدا کرده باشد. «مفتاح» یعنی «آلت فتح» و در مادّه فتح، فعلیّت اخذ شده است. اگر گفتیـد: «فتح زید القفل»، یا «زید فاتح للقفل» این فتح، فعلیّت دارد. در اسم آلت هم همین فتح فعلی مطرح است نه این که حتماً بایـد فتح فعلی در خارج هم تحقّق پیدا کرده باشد. «مفتاح» یعنی وسـیله‌ای که برای تحقّق فتح فعلی است، هرچند تا به حال فتحی با آن تحقّق نیافته و یا اصـلًا فتحی با آن محقّق نشود. سؤال: اگر در مورد اسم آلت چنین چیزی گفته شود، مسأله نزاع در باب مشـتق- یعنی بحث متلبّس و منقضـی- را چگونه در آن پیاده می کنید؟ جواب: اوّلًا: صاحب فصول رحمه الله و بعضی از بزرگان دیگر[۲۴۱] اسم آلت را از محلّ نزاع خارج دانسـته‌اند. ثانیاً: اگر حرف این بعض را قبول نکنیم- که قبول هم نخواهیم کرد- واقعیّت مسـئله این است که در آنجا هم می‌توانیم متلبّس و منقضی را تصوّر کنیم. به این اعتبار که اگر مفتاحی کاملًا صحیح است و شکستگی و نقص در آن وجود نـدارد و آلیت برای فتـح در آن محفوظ است می گوییم: «این، متلبّس به مبـدأ است». و اگر کلیدی خراب شد و آلیت برای فتـح را از دست داد می گوییم: «این منقضـی عنه المبـدأ است، زیرا تـا به حال آلیت برای فتـح داشـته ولی الآن آلیت خود را از دست داده و صـلاحیّت برای فتـح نـدارد». در نـتیجه در مورد اسم آلت، در ارتبـاط بـا خود معنـای هیئت «مِفْعَل و مِفْعَلَة و مِفْعـال» می‌توانیم چنین معنایی را مطرح کنیم که هم فعلیت مبدأ را اخذ کردیم و هم معنای اسم آلت محفوظ مانده و هم می‌توانیم متلبّس و منقضی را تصوّر کنیم. آن

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳۳

وقت بحث می‌کنیم که آیا اطلاق مفتاح در «ما انقضی عنه المبدأ» به نحو حقیقت است یا به نحو مجاز؟ اگر مشتق، حقیقت در اعم شد، چنین اطلاقی حقیقت خواهد بود و اگر حقیقت در خصوص متلبّس به مبدأ بود، چنین اطلاقی مجاز خواهد بود. پس در مورد اسم آلت آنچه هست و نیست در ارتباط با هیئت است و مادّه آن همان مادّه فعلی است و فتح فعلی در آن مطرح است. مفتاح یعنی چیزی که آلیت برای فتح فعلی دارد.

حل اشکال در اسم مکان

در مورد اسم مکان نیز شبیه همان حرفی را می‌زنیم که در مورد اسم آلت گفتیم:

بنابراین می‌گوییم: «مسجد» به‌معنای «المکان الذی وقع فیه السجود بالفعل» نیست بلکه معنای آن «المکان الذی أُعدّ لأنّ یتحقّق فیه السجود بالفعل» است ۲۴۲] و در مکانی که برای یک چنین معنایی مهیّا شده لازم نیست سجودی تحقّق پیدا کرده باشد. و حتّی اگر هیچ‌گاه هم تحقّق پیدا نکند لطمه‌ای به این معنا وارد نمی‌کند زیرا این مکان مهیّا بر این است که در آن سجود فعلی تحقّق پیدا کند نه این که سجود فعلی در خارج واقع شده یا واقع خواهد شد. در این صورت، تا زمانی که این مکان یک چنین آمادگی را دارد «متلبّس به مبدأ» خواهد بود و اگر روزی این آمادگی را از دست داد «منقضی عنه المبدأ» خواهد شد. ولی این حرف دارای یک اشکال است، زیرا در تمام «اسم مکان» ها جاری نیست.

مثلًا اگر از شما سؤال شود: مکان شما در نماز جماعت در کدام صف بود؟ شما می‌آیید و مکان معیّنی را نشان داده و از آن به صورت اسم مکان تعبیر می‌کنید. این معنایش این نیست که مهیّا شده برای شما و نماز شما.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳۴

کلام مرحوم نائینی در ارتباط با اسم مفعول

اشاره

آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» از استاد خود مرحوم نائینی نقل می‌کند که ایشان معتقد است: اسم مفعول دارای خصوصیتی است که انقضاء مبدأ در آن تصوّر نمی‌شود.

به‌همین‌جهت مرحوم نائینی همان نظریه صاحب فصول رحمه الله را پذیرفته و در مقام استدلال برآن می‌گوید: اگر چیزی در خارج با کیفیتی وقوع پیدا کرد، دیگر انقلاب‌بردار نیست یعنی نمی‌توانیم کاری کنیم که آن شیء به آن کیفیت واقع نشده باشد. «مفعول» یعنی «من وقع علیه الفعل»، آیا کسی که فعل بر او واقع شده، می‌توان کاری کرد که آن فعل بر او واقع نشده باشد؟ این واقعیت را نمی‌توان برهم زد اگرچه دهها سال از آن گذشته باشد.

«مضروب»، همیشه «من وقع علیه الضرب» است و نمی‌توان در آن منقضی تصوّر کرد. انقضاء، معنایش این است که زمانی پیش بیاید که چنین کسی «لم یقع علیه الضرب» باشد و این معنایش انقلاب واقعیت است و چنین چیزی ممتنع است.

در نتیجه اسم مفعول از حریم نزاع در باب مشتق خارج است.[۲۴۳]

پاسخ کلام مرحوم نائینی

آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» در پاسخ کلام استاد خود می‌فرماید: ضربی که در خارج تحقّق پیدا کرده، یک اضافه صدوری به فاعل دارد و یک اضافه وقوعی به مفعول. حال اگر شما در ناحیه مفعول می گویید: «الشیء لا ینقلب عمّا وقع علیه»، در ناحیه فاعل هم باید همین حرف را بزنید. فاعل هم برای همیشه متّصف است به این که او «صدر عنه الضرب» است. همان‌طور که در ناحیه مفعول، انقلاب مستحیل است، در ناحیه فاعل نیز مستحیل است و نمی‌توان کاری کرد که این ضرب از فاعل صادر نشده باشد. پس چطور شما بین فاعل و مفعول فرق می گذارید؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳۵

صاحب فصول رحمه الله ادّعای استحاله نمی کرد و شما ادّعای استحاله می کنید. واقع مطلب این است که ما وقتی صدور و وقوع را در ارتباط با ضرب فعلی ملاحظه می کنیم همان‌طور که صدور را صدور فعلی می‌بینیم و در صدور فعلی، انقضاء تصور می‌شود، وقوع را نیز وقوع فعلی می‌بینیم و در وقوع فعلی هم انقضاء تصور می‌شود. و از این جهت، فرقی بین اسم فاعل و اسم مفعول وجود ندارد و بیرون کردن اسم مفعول از حریم نزاع، با استناد به استحاله، حرف عجیبی است.[۲۴۴]

حلّ اشکال در مسأله تاجر

آنچه بعد از تأمّل زیاد به ذهن انسان می‌آید این است که گفته شود: در باب تاجر دو وضع وجود دارد: یک وضع مربوط به مادّه آن می‌باشد که آن عبارت از تجارت فعلیه است و یک وضع هم مربوط به هیئت آن می‌باشد. تاجر از نظر هیئت هیچ فرقی با ضارب ندارد. این دو یک هیئت واحد دارند. پس معنای حرفه از کجا آمده است؟ می گوییم: مجموع مادّه و هیئت، نزد عرف، یک معنای جدید پیدا کرده است. حال آیا به حسب کثرت استعمال است یا چیز دیگر؟ آن را نمی‌دانیم. و آن معنای جدید عبارت از «من له التجارة» است، آن‌هم در جایی که قرینه برخلاف نباشد و الّا همین تاجر در بعضی از تعبیرات، مانند ضارب است و به معنای «المشتغل بالتجارة الفعلیة» استعمال می‌شود ولی جایی که نفس عنوان تاجر، بدون قرینه بر خلاف استعمال شود، این مجموع، یک معنای عرفی جدید پیدا کرده و این معنا ربطی به نزاع در باب مشتق هم ندارد، زیرا نزاع در باب مشتق، مربوط به هیئت است. و این معنا نه ربطی به مادّه تاجر دارد- زیرا مادّه‌اش تجارت فعلیه است- و نه ربطی به هیئت آن دارد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳۶

مقدّمه ششم: تحقیق پیرامون معنای مشتق

مقدّمه

یکی از مسائلی که در مقدّمات بحث مشتق مطرح است این است که در عنوان محلّ نزاع، یک کلمه «حال» به کار برده شده است. در آنجا گفته می‌شود: آیا مشتق، حقیقت در خصوص «ما تلبّس بالمبدا فی الحال» است یا این که اعم از «متلبّس فی الحال» و

«المنقضی عنه المبدأ» است. در ابتدا لازم است ببینیم آیا مقصود از کلمه «حال» چیست؟ در ارتباط با کلمه «حال» سه احتمال وجود دارد: ۱- حال نطق: یعنی زمانی که متکلّم می‌گوید: زید ضارب. ۲- حال نسبت: یعنی وقتی ضارب، حمل بر زید می‌شود و گفته می‌شود:

«زید ضارب». حال نسبت گاهی ممکن است با حال نطق فرق داشته باشد، مثل این که شما بگویید: «زید ضارب أمس»، در اینجا حال نطق امروز است ولی نسبت مربوط به دیروز است. ولی اگر بگویید: «زید ضارب الآن»، در اینجا حال نطق و حال نسبت یکی است زیرا با کلمه الآن می‌خواهید نسبت را همین حالا تحقّق بدهید. ۳- حال تلبّس: یعنی حالی که ضرب از زید صادر شده است. حال تلبّس، ممکن است غیر از دو قسم اوّل باشد. مثلًا زید دو روز قبل ضرب را انجام داده و نسبت مربوط به دیروز و تکلّم مربوط به امروز باشد.

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند فرموده است: این حال، حال تلبّس است. مرحوم مشکینی که از شاگردان مرحوم آخوند است در حاشیه بر کفایه نوشته

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳۷

است: این عبارت مرحوم آخوند سهو قلم است و «حال نسبت» صحیح است. مؤید این مطلب این است که خود مرحوم آخوند مثال‌هایی که می‌زند و نتایجی که می‌گیرد براساس عنوان «حال نسبت» است.[۲۴۵] واقعیت مطلب همین است و مراد مرحوم آخوند «حال نسبت» است، زیرا اگر زید، دو روز قبل، تلبّس به ضرب داشته و ما الآن بگوییم: «زید ضارب أمس» یعنی ظرف نسبت را دیروز قرار دهیم، آیا چه حالی را باید ملاحظه کنیم؟ یعنی کسانی که می‌گویند:

مشتق، حقیقت در خصوص متلبّس بالمبدا فی الحال است»، آیا مقصودشان چیست؟

آیا مثال فوق، مثال برای متلبّس بالمبدا است یا مثال برای منقضی عنه المبدأ است؟ اگر ما ملاک را حال تلبّس بگیریم، حال تلبّس، مربوط به دو روز قبل است ولی اگر ملاک را حال نسبت بگیریم، حال نسبت، مربوط به دیروز است، و اگر نسبت، دیروز واقع شد، به‌لحاظ واقعیت، منقضی عنه المبدأ است زیرا تلبس در دو روز قبل واقع شده و قبل از دیروز تحقّق پیدا کرده است. پس ملاک حال نسبت است، یعنی باید ملاحظه کنیم ببینیم زیدی که ضارب را به او نسبت می‌دهیم، آیا در حال نسبت دادن ما، تلبّس به مبدأ داشته یا این که منقضی عنه المبدأ بوده است. در مورد استقبال نیز به‌همین‌صورت است، مثلًا اگر زید همین امروز متلبّس به ضرب است ولی ما بخواهیم نسبت را در مورد فردا ذکر کنیم و بگوییم: «زید ضارب غداً» واقعش منقضی عنه المبدأ است زیرا فردا که شما ضارب را بر زید حمل می‌کنید، زید هیچ‌گونه تلبّسی به ضرب ندارد اگرچه الآن تلبّس به ضرب وجود داشته باشد. لذا مرحوم آخوند می‌خواهد تمام ملاک را عبارت از «حال نسبت» بداند. در مورد فردا، فردا معتبر است و در مورد دیروز، دیروز معتبر است و در مورد امروز هم امروز معتبر است.

یعنی اگر گفتید: «زید ضارب الآن» و نسبت ضارب در همین حال تحقّق پیدا کرد باید ببینیم آیا در همین حال، تلبّس به ضرب تحقّق دارد یا نه؟ اگر الآن تلبّس به ضرب

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳۸

تحقّق داشت، این «متلبّس بالمبدا فی الحال» است و اگر دیروز متلبّس بوده «انقضی عنه المبدأ» است. و مرحوم آخوند سعی کرده کلمه «حال» را از «حال نطق» بیرون برده و به عنوان «حال نسبت» مطرح کند. البته بیان ایشان در ارتباط با از بین بردن زمان نطق بیان

خوبی است. اشکال بر کلام مرحوم آخوند: اوّلا: گویا مرحوم آخوند نکته‌ای را غفلت کرده است. این نکته در کلمات محقّقین دیگر ناخودآگاه مطرح شده ولی رمز مطلب بیان نشده است. و در میان کتابهایی که ملاحظه کردیم، رمز مطلب را استاد بزرگوار ما حضرت امام خمینی رحمه الله بیان کرده است.[۲۴۶] آن نکته این است که اگر ما پای نسبت را به‌میان آوریم معنایش این است که باید قضیّه حملیه تشکیل دهیم زیرا نسبت و جری و اطلاق در جایی است که قضیّه مطرح باشد. یعنی بگوییم: «زید ضارب» و سپس بحث کنیم آیا جری ضارب بر زید به‌لحاظ چه حالی است؟ در حالی که ما در باب معنای مشتق و هیئت مشتق کاری به قضیّه نداریم. ما وقتی برای پیدا کردن معنای هیئت ضارب به کتاب لغت مراجعه می‌کنیم در آنجا موضوع و محمولی مطرح نیست. قضیه‌ای تشکیل نشده است تشکیل قضیّه بعد از وضع است. اوّل واضع هیئت را وضع می‌کند و بعد از آن ما می‌آییم قضیّه تشکیل می‌دهیم و ضارب را به زید نسبت می‌دهیم. حال قبل از تشکیل قضیّه ما می‌خواهیم ببینیم معنای هیئت فاعل چیست؟ آن‌وقت آیا درست است که شما بگویید: در معنای هیئت فاعل، تلبّس به مبدأ در حال نسبت وجود دارد یا نه؟ در موقع وضع ما چیزی نداریم که به آن نسبت دهیم. در بحث اصولی نیز همین‌طور است. ما که می‌خواهیم در معنای ضارب بحث کنیم آیا باید اوّل یک قضیّه «زید ضارب» تشکیل دهیم و بعد بیاییم در مورد ضارب بحث کنیم که آیا مقصود از حال، حال تلبّس

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳۹

است یا حال نسبت یا حال نطق؟ مخصوصاً حال نسبت که مرحوم آخوند روی آن تأکید دارد، مسئله را بدتر از حالات دیگر می‌کند. حال نسبت چه ارتباطی به معنای مشتق دارد؟ به عبارت اصطلاحی: ما در مفهوم تصوّری ضارب بحث می‌کنیم، همان‌طوری که وقتی شما به کتاب لغت مراجعه می‌کنید و مثلًا می‌خواهید معنای «انسان» را پیدا کنید کاری به قضیّه ندارید، برای فهم معنای تصوری هیئت فاعل نیز همین‌طور است. «زمان نطق» هم معنا ندارد، زیرا در ما وضع له هیئت مشتق کاری به حال نطق ندارند. اگر لفظ «انسان» را برای یک معنا وضع کنند و در عالم حتی یک نفر هم پیدا نشود که به این لفظ نطق کند، ضربه‌ای به حقیقت وضع وارد نمی‌شود. مسأله وضع، قبل از نطق است و معنای لفظ، بستگی به نطق ندارد. واضع، لفظ را برای معنایی وضع می‌کند، وقتی وضع تمام شد، آن‌وقت شما می‌آیید و لفظ را در معنا استعمال می‌کنید. پس چگونه می‌توان زمان نطق به ضارب- که بعد از وضع است- را در موضوع له ضارب دخالت داد و گفت: ضارب، بر متلبّس به مبدأ در حال نطق دلالت می‌کند. امّا در مورد «زمان تلبّس» علاوه بر اشکال فوق، اشکال دیگری هم مطرح است زیرا اگر ما نزاع در باب مشتق را این‌گونه مطرح کنیم که «آیا مشتق، حقیقت در خصوص متلبّس به مبدأ در حال تلبّس است یا اعم از آن و از منقضی است؟» اشکال می‌شود که: در همان منقضی هم متلبّس به مبدأ در حال تلبّس هست. مگر می‌شود در حال تلبّس، متلبّس به مبدأ نباشد؟ پس این که ما عنوان منقضی را در مقابل متلبّس به مبدأ فی الحال قرار می‌دهیم، معنا ندارد که حال در آن حال تلبّس به مبدأ باشد. متلبّس به مبدأ در حال تلبّس، معنایی است که برای منقضی هم ثابت است.

پس باید عنوانی باشد که در مقابل منقضی قرار گیرد. ثانیاً: ما در باب هیئات افعال زحمت کشیدیم و هیئات افعال را از دلالت بر زمان منسلخ کردیم و گفتیم: هیئت فعل ماضی دلالت بر زمان ماضی نمی‌کند. هیئت فعل مضارع، دلالت بر زمان حال و استقبال نمی‌کند. در باب مشتقات که اسمند و بدون

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۴۰

شک، زمان در آنها دخالت ندارد، چگونه بیاییم و زمان را داخل در معنای آنها بدانیم؟

اصلًا معنا ندارد پای زمان را در مفهوم مشق باز کنیم.

رجوع به اصل بحث

حال که معلوم گردید، زمان، دخالت در معنای مشتق ندارد و زمان نطق و زمان نسبت، متأخر از وضع است و ما- به تعبیر امام خمینی رحمه الله- داریم مفهوم تصوّری هیئت مشتق را بررسی می‌کنیم و کاری به نطق و نسبت نداریم، باید یک معنای تصوّری خالی از زمان را به عنوان معنای مشتق درنظر بگیریم. ولی آیا آن معنا چیست؟ آن معنا این است که بگوییم: کسانی که قائلند: «مشتق، حقیقت در خصوص متلبّس است» می‌گویند: هیئت فاعل، دارای معنایی است که این معنا منطبق نمی‌شود مگر بر کسانی که فعل از آنان تحقّق پیدا می‌کند. ولی کسانی که می‌گویند: «مشتق، حقیقت در اعم از متلبّس و منقضی است» معنای وسیع‌تری را قائلند. آنان برای مشتق، معنایی را قائلند که هم بر کسی که مشغول ضرب است تطبیق می‌کند و هم بر کسی که ضرب از او منقضی شده است.

درحقیقت با حذف کلمه حال و حذف کلمه زمان باید یک چنین معنایی را در ارتباط با مشتق مطرح کنیم. در فارسی نیز وقتی کلمه زننده را اطلاق می‌کنیم صحبتی از زمان مطرح نیست و این کلمه، هم به کسی که مشغول ضرب است اطلاق می‌شود و هم به کسی که ضرب از او تحقّق پیدا کرده و منقضی شده است. این حرف را جمعی از محقّقین نیز فرموده‌اند ولی- همان گونه که اشاره کردیم- رمز مسئله و کلید آن را استاد بزرگوار ما حضرت امام خمینی رحمه الله مطرح کرده است که نزاع ما در یک مفهوم تصوّری خالی از زمان است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۴۱

اشکال در مورد مشتقاتی چون «معدوم» و «ممتنع»

اشاره

بعضی از مشتقات وجود دارند که عنوان تلبّس به مبدأ در آنها وجود ندارد، یعنی این‌طور نیست که ذاتی باشد و تلبّس داشته باشد آن ذات به آن مبدأ، مثل عنوان «معدوم» و «ممتنع». روشن است که ما ذات متلبّس به عدم و یا ذات متلبّس به امتناع نداریم، زیرا اگر قرار باشد ذات متلبّس به عدم داشته باشیم، بر اساس قاعده فلسفی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبَت له»[۲۴۷] باید ذات، ثبوت داشته باشد یعنی یک ذات متحقّقی داشته باشیم که متلبّس به عدم باشد. درحالی‌که این دو با یکدیگر جمع نمی‌شوند. چگونه ممکن است ذاتی وجود داشته باشد و درعین‌حال متلبّس به عدم باشد؟ چنین چیزی غیرممکن است. پاسخ اشکال: قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبَت له» در مورد جایی است که واقعاً ذاتی داشته باشیم و تلبّسی. اگر ما در معنای مشتق قائل به ترکّب شدیم و ذات را در معنای مشتق اخذ کردیم، این اشکال شما وارد است ولی اگر معنای مشتق را بسیط دانستیم- که در مباحث آینده به‌طور مبسوط پیرامون آن سخن خواهیم گفت- و گفتیم: «ذات، در معنای مشتق دخالت ندارد»، دیگر قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبَت له» در مورد مشتق مطرح نخواهد بود. در این صورت، «معدوم» خودش حکایت از یک معنای بسیط می‌کند و نیاز به یک ذات که عدم یا امتناع برای آن ثابت باشد ندارد و قاعده فرعیت هم در مورد آن جریان ندارد. اشکال: اگر «معدوم» و «ممتنع» را به تنهایی ملاحظه کنیم، می‌توانیم بساطت معنای آنها را بپذیریم و بگوییم: «در «معدوم» و «ممتنع»، نیاز به ذات نداریم و قاعده فرعیت جریان ندارد». ولی اگر این دو عنوان را در قضیّه حملیه به کار ببریم و مثلًا بگوییم: «زید معدوم»، آیا در اینجا هم قاعده فرعیت جریان ندارد؟ چه فرقی میان «زید معدوم» و «زید قائم» وجود دارد؟ همان‌طور که ثبوت قائم برای زید، فرع

ثبوت

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۴۲

زید است، ثبوت عدم هم برای زید فرع ثبوت زید است. و بالاتر از این در مسأله «شریک الباری ممتنع» نیز باید گفت: ثبوت ممتنع برای شریک الباری فرع ثبوت شریک الباری است. چگونه می‌توان چنین چیزی گفت؟ بیان دیگر در ارتباط با اشکال: تا وقتی ما «ممتنع» و «معدوم» را به تنهایی ملاحظه کنیم مشکلی پیش نمی‌آید ولی اگر قضیّه حملیه تشکیل دهیم و مثلًا بگوییم: «زید معدوم» و «شریک الباری ممتنع»، حمل در این قضایا حمل شایع صناعی است ۲۴۸] که ملاک آن اتّحاد در وجود است یعنی شریک الباری در وجود با ممتنع اتّحاد دارد و زید در وجود با معدوم اتّحاد دارد. همان‌طور که در قضیّه «زید إنسان» که حملش حمل شایع صناعی است گفته می‌شود: زید با انسان اتّحاد در وجود دارد یعنی انسان، در ضمن زید تحقّق پیدا کرده است. در حالی که در اینجا نمی‌توانیم این حرف را بزنیم. وجودی برای زید تحقّق ندارد تا بخواهد در آن وجود، با معدوم اتّحاد پیدا کرده باشد. برای شریک الباری وجودی نیست تا با ممتنع، در آن وجود، اتّحاد پیدا کرده باشد. پس آیا ملاک در قضایای حملیّه‌ای که حمل آنها حمل شایع صناعی است غیر از اتّحاد در وجود است؟ و یا این که قضیّه «زید معدوم» و «شریک الباری ممتنع» قضیّه حملیّه نیست؟ شکّی نیست که ملاک حمل شایع صناعی اتّحاد در وجود است و تردیدی نیست که این دو، قضیّه حملیّه موجبه‌اند. بنابراین ناچاریم بگوییم: قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» در اینجا حاکم است. پس لازم می‌آید که- نعوذ باللّه- شریک الباری وجود داشته باشد تا ممتنع برآن حمل شده باشد. پس در اینجا چه باید کرد؟ در ارتباط با حل این اشکال، سه راه مطرح شده است:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۴۳

۱- راه حلّ محقّق اصفهانی رحمه الله

ایشان راه حلّی را ارائه داده و می‌فرماید: بعضی از اکابر- که مقصود مرحوم صدر المتألّهین است- این راه را بیان کرده است. ایشان می‌فرماید: درست است که در حمل شایع صناعی اتّحاد در وجود لازم است و البته وجود، منحصر به وجود خارجی نیست بلکه گاهی اتّحاد در وجود ذهنی است نه وجود خارجی. مثلًا ملاک در قضیّه «الإنسان کاتب» اتّحاد در وجود خارجی است یعنی این انسان در وجود خارجی با کاتب اتّحاد دارد. مثال روشن‌تر آن قضیّه «زید إنسان» است که اتّحاد زید با انسان در وجود خارجی است. ولی گاهی در حمل شایع صناعی اتّحاد در وجود ذهنی است، مثلًا قضیّه «الإنسان نوع» قضیّه حملیّه به حمل شایع صناعی است زیرا مفهوم «انسان» غیر از مفهوم «نوعٌ» است و «انسان»، یکی از مصادیق «نوعٌ» است زیرا بقر و غنم هم نوع هستند.

ولی ملاک در این حمل، اتّحاد در وجود خارجی نیست. انسان خارجی نمی‌تواند اتّصاف به نوعیت داشته باشد بلکه انسان متحقّق در ذهن است که نوعیّت دارد. سپس می‌فرماید: اتّحاد در وجود، دارای معنای وسیعی است، زیرا گاهی به صورت قطعی است- مانند مثالهای ذکر شده- و گاهی به صورت فرضی و تقدیری است. «الإنسان کاتب» از نظر وجود خارجی نیازی به تقدیر ندارد. «الإنسان نوع» ازنظر وجود ذهنی نیازی به تقدیر ندارد. ولی گاهی اتّحاد در وجود نیاز به تقدیر دارد. محقّق اصفهانی رحمه الله از صدر المتألّهین رحمه الله نقل می‌کند: در حمل شایع صناعی، همیشه موضوع، مصداق برای محمول است. شما که می‌خواهید مصداقی را به عنوان موضوع برای محمول قرار دهید گاهی با نوعی عملیات عقلی و فعالیّت عقلی می‌آیید و فردی تخیّلی و تصوّری- که ماهیت آن همان ماهیت محمول است- درست می‌کنید و آن فرد فرضی را موضوع قرار می‌دهید و حکم می‌کنید که بین این فرد فرضی با محمول، اتّحاد وجودی برقرار است. حال یا در وجود خارجی و یا در وجود ذهنی.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۴۴

وقتی شما می‌خواهید بگویید: «شریک الباری ممتنع» که معنایش این می‌شود که شریک الباری در وجود خارجی ممتنع است. «ممتنع»، مفهوم عامی است که می‌خواهد به حمل شایع صناعی بر مصداقش- به عنوان یک شریک الباری- حمل شود. در اینجا می‌آیید و یک «شریک الباری موجود در خارج» فرضی درنظر می‌گیرید و آن را موضوع قرار داده و «ممتنع» را بر آن حمل کرده و می‌گویید: ممتنع با این اتّحاد دارد. بنابراین اگر ما بخواهیم قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبَت له» را در اینجا پیاده کنیم باید یک شریک الباری فرضی- که ذاتش همان ذات امتناع و عدم است- را به عنوان موضوع، درنظر گرفته و ممتنع را به صورت قضیّه حملیّه برآن حمل کنیم. در نتیجه قضیّه «شریک الباری ممتنع» یک قضیّه حملیّه به حمل شایع صناعی می‌شود. این تحقیق صدر المتألّهین رحمه الله را مرحوم محقّق اصفهانی پذیرفته و می‌فرماید: راه، منحصر به همین است.[۲۴۹]

۲- راه حلّ امام خمینی رحمه الله

حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: در قضایای حملیّه، لازم نیست براساس ظاهر قضیّه پیش برویم. ما اگر براساس قواعد ادبیات بخواهیم قضیّه «زید معدوم» و «شریک الباری ممتنع» را مورد بحث قرار دهیم باید بگوییم: این‌ها قضیّه موجبه‌اند. ولی اگر قدری دقّت کنیم و معنای «معدوم» و «ممتنع» را درنظر بگیریم می‌توانیم بگوییم:

این‌ها قضیّه سالبه محصّله‌اند[۲۵۰] و در قضیّه سالبه محصّله نیازی به وجود موضوع

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۴۵

نیست. مثلًا اگر ما به نحو سالبه محصّله گفتیم: «زید لیس بقائم»، این هم می‌سازد با این که زید، وجود داشته باشد و قائم نباشد و با این که اصلًا زید، وجود نداشته باشد تا بخواهد قائم باشد یا نباشد یعنی سالبه به انتفاء موضوع باشد. بنابراین اگر بگوییم: «زید معدوم» به معنای «زید لیس بموجود» است، صورت قضیّه تغییر کرده و به صورت قضیّه سالبه در می‌آید. سالبه‌ای که با انتفاء موضوع هم سازگار است، در این صورت دیگر قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» جریان ندارد. گفته نشود: «زیدٌ موجودٌ»، باطنش زیدٌ لیس بمعدوم است»، زیرا موجود، واقعیت و حقیقت است. این غیر از جایی است که بین دو وجود، تضادّ ثابت باشد. ممکن است در مورد جسم سیاه گفته شود: لیس بأبیض و در مورد جسم سفید گفته شود: لیس بأسود.

هر دو درست است زیرا مسأله تضاد بین دو وجود مطرح است و هر دو وجود، وجود واقعی هستند ولی در مسأله موجود و معدوم و مسأله ممکن و ممتنع نمی‌توان این حرف را زد.[۲۵۱] به‌نظر می‌رسد راه حلّی که امام خمینی رحمه الله بیان فرمود بهتر از راه‌حلّی است که مرحوم اصفهانی به تبعیّت از صدر المتألّهین رحمه الله ارائه فرموده است.

۳- راه حلّ دیگر

ممکن است در اینجا مطلب دیگری بگوییم و آن این است که مگر قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» وحی منزل است؟ این قاعده در جایی جریان دارد که محمول، یک واقعیّت و حقیقتی باشد، این که می‌گویید: «ثبوت شیء لشیء» یعنی اگر یک واقعیت و حقیقتی بخواهد برای حقیقت دیگری ثابت شود، این نیاز به ثبوت مثبت له دارد ولی جائی که محمول، یک حقیقت

و واقعیت نباشد این‌گونه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۴۶

نیست. معدومیت که حقیقتی نیست، ممتنع که حقیقتی نیست چگونه می‌خواهید آن را بر چیز دیگر اثبات کنید؟ اینجا از قاعده فرعیّت خارج است. حال یا از باب تخصیص است و عقل هم در اینجا چنین حکمی نمی‌کند و یا از باب تخصّص است یعنی از اوّل شامل اینجا نمی‌شود. ولی درعین‌حال راه حلّ امام خمینی رحمه الله بهتر است.

مقدّمه هفتم رجوع به اصل در مسأله مشتق

اشاره

اگر ما در مسأله مشتق از نظر ادلّه به جایی نرسیدیم و نتوانستیم ثابت کنیم که آیا مشتق برای متلبّس به مبدأ وضع شده یا برای اعم از متلبّس و منقضی وضع شده است؟ و در حال شک باقی ماندیم، آیا در مسئله، اصلی وجود دارد که در موقع نداشتن دلیل، به آن مراجعه کنیم تا یکی از دو طرف مسئله برای ما روشن شود یا این که اصلی در مسئله وجود ندارد؟

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند معتقد است ما چنین اصلی نداریم. در اینجا ممکن است کسی بگوید: در مسأله مشتق، یک طرف قصّه، خصوص متلبّس به مبدأ و طرف دیگرش اعم از متلبّس و منقضی است. پس درحقیقت، یک طرف خاص و طرف دیگر عام است. و با توجه به این که خاص، همان عام است ولی با یک خصوصیّت زائده، پس ما وقتی شک کنیم، شکّمان به این برمی‌گردد که آیا واضع، آن خصوصیّت زائده- که در خاص، علاوه بر عام مطرح است- را در مقام وضع مراعات کرده یا نه؟ و اصل، عدم مراعات یک چنین خصوصیّتی است، پس اصل، عدم ملاحظه خاص است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۴۷

مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید: اوّلًا: این اصل، معارض است با اصالت عدم ملاحظه عام، زیرا نزاع ما در مصادیق و افراد نیست که بگوییم: یک افراد مشترکی داریم و یک افراد زائد، بلکه نزاع در باب وضع و در باب مفهوم است و مفهوم عام و خاص با هم تباین دارند، یعنی ازنظر مفهومیت، دو چیزند. اگر جایی امر دائر شد میان انسان و حیوان، نمی‌توان گفت: «حیوانیت، مسلّم است و انسانیت مشکوک، پس أصالهٔ عدم زیادهٔ الإنسانیهٔ را جاری می‌کنیم». اگر مولا به عبدی گفت: «جئنی بشیء» و عبد نمی‌داند آیا مراد از «شیء» انسان است یا حیوان؟ نمی‌تواند بگوید: انسان و حیوان، خاص و عامند و حیوانیّت، مسلّم و انسانیّت، مشکوک است پس بروم برای او حیوان را بیاورم. در اینجا نمی‌شود اصل جاری کرد، زیرا انسان و حیوان در مقام تعلّق تکلیف، دو مفهوم مختلفند و اینجا جای آن نیست که نسبت به خصوص انسانیت، اصل عدم زیاده را جاری کنیم. در عالم مفهوم و وضع نیز همین‌طور است. اگر شک داریم که آیا واضع، هیئت مشتق را برای یک مفهوم خاص وضع کرده یا برای یک مفهوم عام؟ نمی‌توانیم اصالهٔ عدم ملاحظهٔ الخصوص را جاری کنیم، زیرا این اصل، معارض با أصالهٔ عدم ملاحظهٔ العموم است. ثانیاً: دلیل بر اعتبار اصالهٔ عدم ملاحظهٔ الخصوص چیست؟ آیا عقلاء اصلی به نام اصالهٔ العدم دارند که اگر در وجود و تحقّق چیزی شک کنند به این اصل مراجعه کنند؟ آیا منشأ اعتبار این اصل، عقلاء هستند؟ یا اینکه باید اعتبار این اصل را از روی ادلّه شرعیه- مثل «لا تنقض الیقین

بالشک» و ادلّه استصحاب- درست کرد؟ اگر گفته شود: اصالهٔ العدم، یکی از اصول عقلایی است. می گوییم: دلیلی برای اثبات این معنا اقامه نشـده است که عقلاء در موارد شک در وجود چیزی به اصالـهٔ العـدم مراجعه کننـد. بلی ممکن است در بعضـی از موارد- مثل این که متکلّمی بگوید: «رأیت أسداً» و مخاطب شک کند که آیا متکلّم، قرینه‌ای بر مجاز

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۴۸

اقامه کرده یا نه؟- کسی بگوید اصالهٔ عدم القرینهٔ یک اصل عقلایی است و در محاورات، به این اصل عقلایی تمسّک می‌شود ولی به صورت مطلق و در همه جـا نمی‌توان گفت: نزد عقلاـء، اصـلی به نـام اصالـهٔ العـدم وجود دارد که عقلاء در تمام موارد شک در وجود به آن مراجعه می کننـد. البته لازم نیست ما بگوییم: «چنین اصـلی نداریم» بلکه کسـی که معتقد است چنین اصـلی وجود دارد بایـد برای آن، دلیل اقامه کند و ما همین که شک داشته باشـیم، برایمان کفایت می کند. و اگر گفته شود: اعتبار اصالهٔ العدم، از راه ادلّه شـرعیه و «لاـ تنقض الیقین بالشـک» به‌دست‌می‌آیـد. می گوییم: مـانعی نـدارد ولی یـک اشـکال در کـار است. «لا تنقض الیقین بالشـک» می گویـد: قبـل از آنکه واضع، هیئت مشـتق را وضع کنـد، خصوص متلبّس به مبـدأ را لحاظ نکرده بود. شک می کنیم که وقـتی واضع در مقـام وضع برآمـد و هیئت مشـتق را وضع کرد، آیـا خصوص متلبّس به مبـدأ را لحـاظ کرد یـا نه؟ «لاـ تنقض الیقین بالشک» می گوید: خصوصـیتی لحاظ نکرده است. این جهتِ مسـئله، اشـکالی ندارد. ولی مسـئله، از جهت دیگر دارای اشکال است زیرا استصـحاب در جـایی جریان پیـدا می‌کنـد که مستصـحَب، اثر شـرعی یا موضوع برای اثر شـرعی باشـد. امّا اگر مستصـحَب، اثر شرعی و یا موضوع برای اثر شرعی نبود بلکه مستصحَب، دارای لازمی عقلی یا عرفی بوده و آن لازم، موضوع برای اثر شرعی باشد، در چنین صـورتی استصـحاب جریـان پیـدا نمی‌کنـد، مگر بنـا بر قـول به اصـل مثبِت. در مـا نحن فیه هم همین‌طور است، زیرا عـدم ملاحظه خصوص، نه خودش حکم شـرعی است- چون مربوط به وضع واضع می‌باشـد- و نه موضوع برای اثر شـرعی است. بر عدم ملاحظه خصوص- که مستصحب ماست- اثری شرعی مترتّب نشده است. اگر هم اثر شرعی بار شده بر ملاحظه عموم بار شده نه بر عدم ملاحظه خصوص. و شما باید با استصحاب عدم ملاحظه خصوص، لازم عقلی آن- یعنی ملاحظه عموم- را اثبات کنید.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۴۹

در نتیجه نمی‌توانیم مسئله را بـا «لاـ تنقض الیقین بالشک» حل کنیم. تردیـد در وضع مشـتق در مسأله فقهیه: مرحوم آخونـد در ادامه بحث می‌فرمایـد: درست است که استصـحاب، در مسأله اصولیّه برای ما مشـکل را حل نمی‌کنـد ولی اگر ما با این حالت شک وارد مسأله فقهیّه شـدیم و نـدانستیم که آیا مشـتق برای خصوص متلبّس به مبدأ، وضع شده یا برای اعم از متلبّس و منقضـی؟ می‌توانیم از اصل عملی کمک بگیریم ولی موارد آن فرق می‌کنـد و به اختلاف موارد، اصل عملیِ مورد اسـتفاده هم فرق می‌کند. در بعضـی از موارد بایـد به اصالـهٔ البراءهٔ و در بعضـی از موارد به استصـحاب بقای حکم سابق مراجعه شود. مثلًا اگر مولا بگوید: «أکرم کلّ عالم» وجوب اکرام عـالم- که یکی از مصـادیق مشـتق است- از نـاحیه مولاـ صـادر می‌شود. حـال بایـد ببینیم این «أکرم کـلّ عالم» در چه موقعیتی از مولا صادر می‌شود؟ اگر زید قبلًا عالم بوده و الآن مبدأ از او منقضی شده و در حال انقضاء، «أکرم کلّ عالم» صادر شود، در این صورت باید به اصالهٔ البراءهٔ مراجعه کرد، زیرا الآن که مولا می گوید: «أکرم کلّ عالم» وقتی سراغ زید می‌رویم می‌بینیم مبدأ از او منقضـی شـده است، حسـاب می‌کنیم که اگر عـالم برای اعم وضـع شـده باشـد، این زیـد هم اکرامش واجب است زیرا در این صورت کسی که مبدأ از او منقضی شده است حقیقتاً عالم است.

ولی اگر عنوان عالم برای خصوص متلبّس به مبـدأ وضع شـده باشـد در این صورت کسـی که مبـدأ از او منقضـی شده، حقیقتاً عالم نبوده و اکرام او واجب نیست. و چون مـا شک داریم که آیا مشـتق حقیقت در خصوص است یا در اعمّ؟ پس شک می‌کنیم که آیا اکرام زیـد واجب است یـا نه؟ و در موارد شک در حکم و نبودن حالت سابقه متیقّن، به اصالـهٔ البراءهٔ مراجعه کرده و حکم به عـدم وجوب اکرام زیـد می‌کنیم. امّـا اگر «أکرم کـلّ عالم» در موقعیتی از مولا صادر شـد که زیـد، تلبّس فعلی به مبـدأ داشت؛ و ما وقتی

خواستیم او را اکرام کنیم دچار نسیان یا کسالتی شد و مبدأ از او

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۵۰

منقضی گردید، در اینجا درست است که ما در وجوب و عدم وجوب اکرام زید شک داریم ولی استصحاب، اقتضای وجوب اکرام او را می‌کند یعنی می‌گوییم: این زید که دیروز مبدأ از او منقضی نشده بود، اکرامش واجب بود و امروز که مبدأ از او منقضی شده در وجوب اکرامش شک داریم پس وجوب اکرام را استصحاب می‌کنیم.[۲۵۲]

اشکالات کلام مرحوم آخوند

بر کلام مرحوم آخوند دو اشکال وارد است: اشکال اوّل: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در مقام اشکال بر مرحوم آخوند می‌فرماید: بیان مرحوم آخوند در مورد جریان اصالهٔ البراءهٔ- در فرض اوّل- مورد قبول است ولی در ارتباط با جریان استصحاب- در مورد فرض دوّم- قابل قبول نیست. ریشه این حرف ما همان فرمایشی است که شیخ انصاری رحمه الله در اواخر کتاب استصحاب فرموده است. شیخ انصاری رحمه الله فرموده است: در شبهات مفهومیّه، استصحاب جریان پیدا نمی‌کند. مقصود از شبهات مفهومیّه، غیر از شبهات حکمیّه و موضوعیّه است. شبهات مفهومیّه یعنی جایی که در مفهومی تردید داشته باشیم و مثال آن در فقه زیاد است.

مثلًا بحثی در فقه است که آیا مغرب شرعی عبارت از استتار قرص خورشید است یا عبارت از ذهاب حمره مشرقیه از قِمّهٔ الرأس است؟ و بین این دو، حدود پانزده دقیقه فاصله وجود دارد. به عبارت دیگر: تردید در این است که آیا مفهوم کلمه نهار (/ روز) تا چه زمانی ادامه دارد؟ آیا روز با استتار قرص خورشید از بین می‌رود یا این که بعد از استتار هم باقی است و وقتی حمره مشرقیّه از قِمّهٔ الرأس عبور کرد، روز از بین می‌رود؟

آیا در این فاصله پانزده دقیقه در ماه رمضان امساک واجب است یا نه؟ مرحوم شیخ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۵۱

انصاری معتقد است: در شبهات مفهومیه، استصحاب جاری نمی‌شود. نه استصحاب حکمی و نه استصحاب موضوعی. بنابراین وقتی استتار قرص تحقّق پیدا کرد کسی نمی‌تواند بگوید من استصحاب بقاء وجوب صوم را جاری می‌کنم، برای این که نیم ساعت قبل، روزه واجب بوده و الآن شک می‌کنم در این که آیا روزه برای من واجب است یا نه؟ زیرا یکی از شرایط استصحاب، بقاء موضوع است. و به عبارت دیگر:

در استصحاب باید قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه به تمام معنا اتّحاد داشته باشند و در اینجا قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه دو چیز است زیرا زمانی صوم واجب بود که آن زمان جزء روز بود ولی جزئیت این زمان نسبت به روز برای ما مشکوک است و نمی‌توانیم حکمی را که برای جزء متیقّن از روز ثابت است برای جزء مشکوک آن ثابت کنیم. در نتیجه استصحاب حکمی جریان ندارد زیرا موضوع، احراز نشده است. و اگر بخواهید استصحاب موضوعی جاری کنید و بگویید: «خودِ عنوانِ نهار را استصحاب کرده و می‌گوییم: ده دقیقه قبل از استتار قرص، به‌طور قطع و یقین، نهار تحقّق داشت و الآن شک داریم که آیا نهار باقی است یا نه؟ در این صورت بقاء نهار را استصحاب می‌کنیم». می‌گوییم: این استصحاب هم درست نیست، زیرا ما در یک موضوع خارجی شک نداریم یعنی اگر از ما سؤال شود: الآن کِی است؟ خواهیم گفت: قرص خورشید استتار پیدا کرده و مثلًا پنج دقیقه از آن گذشته و ده دقیقه به زوال حمره مشرقیّه باقی مانده است. پس ازنظر واقعیّت خارجیّه، هیچ‌گونه تردید و شکّی نداریم. شکّ ما در مفهوم نهار است- هرچند به‌لحاظ شرعی- یعنی نمی‌دانیم موضوع له لفظ نهار چیست؟ آیا حدّش استتار است یا حدّ آن ذهاب حمره مشرقیّه است؟ پس وقتی شکّ ما در یک موضوع خارجی نیست چه چیز را استصحاب کنیم؟ بله، یک وقت انسان در تاریکی نشسته و نمی‌داند

آیا زوال حمره مشرقیّه تحقّق پیدا کرده یا نه؟ در اینجا در یک واقعیت خارجی تردید دارد و می‌تواند بقاء نهار را استصحاب کند ولی در مورد شک در مفهوم، نمی‌توان استصحاب را جاری کرد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۵۲

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» پس از بیان مطلب فوق، در مقام اعتراض به مرحوم آخوند می‌فرماید: این زید که عالم بود و در زمان تلبّس او به علم، «أکرم کلّ عالم» از مولا صادر شد، حال که تلبّس او منقضی شده چه چیزی را می‌خواهید استصحاب کنید؟ ظاهر کلام مرحوم آخوند استصحاب حکمی است. ولی روی بیانی که مطرح کردیم نه استصحاب حکمی جاری می‌شود و نه استصحاب موضوعی. امّا استصحاب حکمی جاری نمی‌شود زیرا وجوب اکرام زید در سابق، به‌لحاظ این بود که زید- بدون تردید- مصداقی از مشتق است. چون عالم بود اکرامش واجب بود.

ولی الآن که مبدأ از او منقضی شده و شک داریم که آیا عالم بر او صدق می‌کند یا نه؟

نمی‌توانیم حکمی را که قضیّه متیقّنه‌اش وجوب اکرام عالم است بیاوریم و وجوب اکرام غیر عالم یا مشکوک العالمیّهٔ را اثبات کنیم. اینجا بین دو قضیّه، اتّحاد وجود ندارد، درحالی‌که در استصحاب، اتّحاد بین قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه لازم است. امّا در مورد استصحاب موضوعی- به این که بقاء عالمیت را استصحاب کنیم مانند استصحاب بقاء نهار- می‌گوییم: استصحاب موضوعی، در شبهات مفهومیّه معنا ندارد، زیرا ما الآن در واقعیت خارجیّه تردیدی نداریم. ما می‌دانیم زید تا دیروز متلبّس به مبدأ بوده و از دیروز به بعد، مبدأ از او منقضی شده است. بله اگر در یک امر خارجی شک کنیم، مثلًا شک کنیم آیا تلبّس به علم از زید کنار رفته یا نه؟ می‌توانیم بقاء عالمیّت را استصحاب کنیم. ولی اینجا که ریشه شکّ ما در مفهوم عالم است و در موضوع له هیئت مشتق تردید داریم نمی‌توانیم عالمیّت را استصحاب کنیم.[۲۵۳] اشکال دوّم: اگر مرحوم آخوند بفرماید: «جریان استصحاب موضوعی، در شبهه مفهومیّه مانعی ندارد و ما نظریّه شیخ انصاری رحمه الله را قبول نداریم». ما در جواب مرحوم آخوند می‌گوییم: بنابراین باید در مورد فرض اوّل هم قائل به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۵۳

استصحاب شوید. برای تبیین مطلب، ابتدا مثالی ذکر کرده و سپس بر مورد اوّل ایشان تطبیق می‌کنیم. اگر مولا- امروز گفت: «لا تشرب الخمر» و ما آمدیم سراغ مایعی و خمریّت آن را احراز کردیم، بحثی نداریم. ولی اگر با مایعی برخورد کردیم که قبلًا به‌طور مسلّم، خمر بوده ولی الآن که «لا تشرب الخمر» آمده در خمریّت آن تردید داریم اینجا چه باید کرد؟ آیا کسی می‌تواند بگوید: این مایع که دو روز قبل خمر بوده، «لا- تشرب الخمر» نداشته و «لا- تشرب الخمر» در زمان شکّ در بقاء خمریّت آمده است؟ کسی نمی‌تواند چنین حرفی بزند و بدون تردید در اینجا استصحاب بقاء خمریّت جاری می‌شود زیرا در استصحاب تصریح شده که متیقّن لازم نیست در زمان تیقّن، اثری داشته باشد. همین‌که در حال استصحاب و در حال شکّ، اثری برآن مترتّب می‌شود، برای جریان استصحاب، کفایت می‌کند. مثال اوّل مرحوم آخوند مانند مثال فوق است. ایشان می‌گوید: زید، در یک هفته قبل، به‌طور قطع، عالم بوده و از یک هفته به این‌طرف، به‌طور قطع مبدأ از او منقضی شده است و «أکرم کلّ عالم» در حال انقضاء مبدأ آمده است. می‌گوییم: همین اندازه کفایت می‌کند. شما که در شبهات مفهومیّه، استصحاب را جاری می‌کنید، چرا در اینجا رجوع به برائت می‌کنید؟ اینجا هم جای استصحاب است. زید در زمان گذشته و در حال تلبّس به مبدأ، به‌طور قطع، عالم بوده و الآن که مبدأ از او منقضی شده، شک داریم عالم است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم عالمیّت زید را. مگر چه فرقی بین این مثال و مثال «لا تشرب الخمر» وجود دارد؟ بنابراین آنچه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید که مسأله برائت در فرض اوّل روشن است- و ما هم آن را قبول داریم- طبق مبنای عدم جریان استصحاب در شبهات مفهومیه است- که همه جا جای برائت است، هم مورد اوّل و هم مورد دوّم- ولی اگر روی مبنای مرحوم آخوند پیش برویم فرقی بین مورد اوّل و مورد دوّم وجود ندارد و در هر دو مورد، استصحاب جریان

پیدا می کند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۵۵

اقوال در ارتباط با مشتق

اشاره

پس از طرح مقدمات بحث مشتق، به بحث در ارتباط با اصل مسأله مشتق می‌پردازیم: مرحوم آخوند در ارتباط با اقوالی که در مورد مشتق مطرح است می‌فرمایـد: این مسئله، در ابتـدای طرحش و در زمـان قـدیم دارای دو قـول بـوده و تقریبـاً یکی از مسائـل مـورد اختلاف میان اشاعره و معتزله بوده است. اشاعره قائل شده‌انـد: مشتق، حقیقت در خصوص متلبّس به مبـدأ است. ولی معتزله قول به اعم را اختیار کرده و مشتق را حقیقت در اعم از متلبّس و منقضی می‌دانند. ولی به مرور زمان، اقوال متعدّد و تفصیلهای گوناگونی در مسئله پیدا شده که شاید به شش قول برسد.[۲۵۴] این اقوال همراه با ادلّه آنها در کتابهای مفصّل اصولی- مانند فصول و قوانین و ...- مطرح شده است و خود صاحبان این کتابها هم از قائلین به بعضی از این تفاصیل بوده‌اند، مثلًا صاحب فصول رحمه الله بین لازم و متعدّی فرق گذاشته و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۵۶

لازم را حقیقت در خصوص متلبّس به مبدأ و متعدّی را حقیقت در اعم می‌داند. با این که از نظر هیئت یکسان می‌باشند. هیئت قائم با هیئت ضارب یکی است ولی به لحاظ متعدّی بودن مادّه و لازم بودن آن، بین آن دو، فرق گذاشته و اختلاف در مادّه را به‌حساب هیئت هم گذاشته است و بین مفاد هیئت لازم با مفاد هیئت متعـدّی فرق گذاشته است. و همچنین اقوال و تفاصیل دیگر. امّا اساس مسئله را همان دو قول اوّل تشکیل می‌دهد که بایـد دیـد آیا حق با کـدام‌یک از این دو قول است؟ برای روشن شدن مطلب، لازم می‌دانیم به یکی از مقدّماتی که قبل از ورود به بحث مشتق مطرح کردیم اشاره‌ای داشته باشیم. آن مقدّمه این است: «نزاع ما در باب مشتق، در یک معنای لغوی است، نزاع در تعیین موضوع له و مفاد هیئت مشتق است نه این که نزاع در یک امر عقلی باشد. و ما گفتیم: این که بعضی از تعبیرات- مثل تعبیر مرحوم نائینی- که فرموده‌اند: «شیئیة الشیء بصورته لا بمادّته» و این گونه تعبیرات را در باب مشتق مطرح کردنـد، مـا گفتیم: این‌ها خارج از محلّ بحث است و ما نزاع در یک امر عقلی نـداریم. «شیئیة الشیء بصورته لا بمادّته» مطلبی فلسفی است که در جای خودش ثابت شده ولی ما نزاع در یک امر لغوی داریم. بعد از آنکه در باب مشتقات، هیئات مطرح است و اصولًا اشتقاق در ارتباط با هیئت نقش دارد، ما می‌خواهیم ببینیم موضوع له هیئت مشتق چیست؟». بنابراین، اساس در باب مشتقات را هیئات تشکیل می‌دهند و فارق بین این هیئات هم خصوصیاتی است که در خود هیئات وجود دارد. فارق بین ماضی و مضـارع، اختصـاص هرکـدام به هیئتی خاص است. فارق بین ماضـی و مضارع با اسم فاعل و اسم مفعول هم همین است. در نتیجه تمـام ملاک در باب مشـتق، عبارت از است و این هیئت بـدون شک دارای وضع است. معنای اسم فاعل را بایـد از طریق هیئت اسم فاعل اسـتفاده کرد. معنای اسم مفعول را باید از طریق هیئت اسم مفعول اسـتفاده کرد و ... آن‌وقت نزاع در این است که هیئت مشتق برای چه معنایی وضع شده است. یادآوری می‌شود که مشتق مورد بحث ما فعل ماضی و مضارع و امر و نهی نیست

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۵۷

بلکه مشـتقی است که جری بر ذات پیـدا کنـد، اتّحـاد بـا ذات پیـدا کنـد و بین آن مشـتق و ذات، قضـیّه حملیّه- که ملاکش اتّحاد و هوهویت است- تشـکیل شود. لـذا مشـتق داخـل در بحث مـا عبـارت از اسم فاعل، اسم مفعول، اسم مکان،[۲۵۵] اسم آلت و امثـال

این‌هاست. بلکه ما گفتیم: مشتق مورد بحث ما اعم از مشتق نحوی است زیرا ما یک عناوینی- مثل زوجیّت و رقّیت و ...- داریم که مشتق نحوی نیستند ولی این ملاک در آنها وجود دارد. هرچند اینجا ممکن است کسی بگوید: اگر شما نزاع را در هیئت مشتق قرار دادید، این، همه محلّ نزاع را شامل نمی‌شود، زیرا در باب زوج و زوجه، حرّ و عبد و امثال این‌ها، هیئت خاصی مطرح نیست. هیئت، فقط در مشتق نحوی مطرح است.

ولی باید بگوییم: ملاک و مناط یکی است و الّا این که از طرفی نزاع را منحصراً در ارتباط با هیئت قرار دادیم و از طرفی دایره محلّ بحث را شامل زوج و زوجه، حرّ و عبد و امثال این‌ها قرار دهیم، این‌ها خیلی با یکدیگر جمع نمی‌شوند. در باب زوج و زوجه، مسأله هیئت مطرح نیست بلکه اگر مطرح باشد مجموع (هیئت و ماده) مطرح است. بالاخره آیا حق با کدام یک از اقوال است؟ با قطع‌نظر از این که ادلّه‌ای بر نفی آن تفصیلات داریم- که در آینده مطرح خواهیم کرد- اشکال عمده‌ای به آن تفصیلات وارد است و آن این است که آن تفصیلات با نظارت بر مواد و مبادی مطرح شده است. هیئت در ضارب و قائم یکی است و اختلاف در مبادی آن دو است که یکی متعدّی و دیگری لازم است. این امر گویا یقینی است که وقتی واضع هیئت را وضع می‌کرده توجّهی به موادّ نداشته است، همان‌طور که در فعل ماضی آن مشاهده می‌کنیم. آیا کسی می‌تواند بگوید: چون مادّه «ضَرَبَ» متعدّی است در هیئت آن خصوصیتی به‌وجود آورده و چون مادّه «قَعَدَ» لازم است در هیئت آن خصوصیتی به‌وجود آورده است؟ هیئت فعل ماضی در متعدّی و لازم یکسان است و هیچ به ذهن نمی‌آید که اختلاف در مادّه، روی هیئت

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۵۸

اثر گذاشته باشد. ولی چطور می‌شود که همین «ضَرَبَ» و «قَعَدَ» وقتی هیئت فاعلی به خودشان می‌گیرند و «ضارب» و «قاعد» می‌شوند. مواد بیاید و در هیئت دخالت کند؟ این چیزی است که انسان می‌تواند یقین به خلافش پیدا کند و بگوید: همان‌طور که در هنگام وضع هیئت فعل ماضی، مسأله تعدّی و لزوم، هیچ‌گونه نقشی در ارتباط با مفاد هیئت نداشته، در اسم فاعل هم هیئت هر دو «فاعلٌ» است، چگونه می‌شود در اینجا اختلاف مبادی و مواد در هیئت اثر بگذارد؟ با وجود این که واضع، هنگام وضع هیئت فاعل هیچ نظری به مواد و مبادی نداشته است. همین‌طور تفصیل دیگری که در این زمینه مطرح شده و می‌گوید: اگر هیئت مشتق، مسند الیه قرار گیرد حقیقت در اعم است و اگر مسند واقع شود حقیقت در خصوص متلبّس به مبدأ است. روشن است که هنگام وضع، این‌گونه حالات را درنظر نگرفته‌اند. علاوه بر این ما در یکی از مقدّمات مشتق گفتیم: مشتقی که مورد بحث ماست به معنای تصوّری‌اش مورد بحث است. ما می‌خواهیم ببینیم معنای هیئت مشتق چیست؟ ما کاری به محکوم علیه و محکوم به بودن آن نداریم. این مثل این است که شخصی ناآشنا به لغت عرب از شما بپرسد: معنای کلمه «صعید» در لغت عرب چیست؟ این دیگر کاری ندارد که کلمه «صعید» در آیه (فتیمّموا صعیداً طیّباً)[۲۵۶]، مفعول واقع شده است. او می‌خواهد معنای «صعید» را در لغت عرب پیدا کند. او با معنای تصوّری «صعید» و با معنای مفرد آن کار دارد. و بحث ما در باب مشتق به‌همین‌صورت است. می‌خواهیم ببینیم هیئت مشتق- بما أنّه لفظ واحد- چیست؟ و کاری به محکوم‌علیه یا محکوم‌به بودن نداریم. پس پیداست که این تفصیلات نادرست است و خارج از آن چیزی است که در این

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۵۹

جا مورد بحث ما قرار می‌گیرد. در نتیجه ما باید همان

دو قول اصلی

اشاره

را مورد بحث و بررسی قرار دهیم که آیا مشتق، حقیقت در خصوص متلبّس به مبدأ در حال است یا حقیقت در اعم از متلبّس و منقضی است؟

۱- نظریّه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند معتقد است: مشتق، حقیقت در خصوص متلبّس به مبدأ در حال است. این کلام ایشان مورد تأیید آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» نیز قرار گرفته است.[۲۵۷] مرحوم آخوند برای اثبات مدّعای خود سه دلیل مطرح کرده است: دلیل اوّل (تبادر): تردیدی نیست که آنچه از هیئات مشتقات مورد بحث ما- مثل اسم فاعل و ...- به ذهن تبادر می‌کند خصوص متلبّس به مبدأ در حال است. البته ما وقتی علائم حقیقت و مجاز را بحث می‌کردیم گفتیم: تنها یک طریق برای اثبات حقیقت بودن وجود دارد و آن عبارت از تبادر است، حتّی تصریح اهل لغت هم فایده‌ای ندارد بلکه باید خود واضع تصریح کند که من این لفظ را برای این معنا وضع کردم که انسان از خود واضع، بدون واسطه یا با واسطه‌ای که مورد وثوق باشد به دست آورد که این لفظ برای این معنا وضع شده است و این معمولًا تحقّق پیدا نمی‌کند. از این که بگذریم تنها راه اثبات حقیقت عبارت از تبادر و سبقت گرفتن معنایی از بین معانی است. دلیل دوّم (عدم صحّت سلب):[۲۵۸] ما در بحث علائم حقیقت و مجاز گفتیم: عدم صحّت سلب هم به تبادر برمی‌گردد و اگر به تبادر برنگردد نمی‌تواند واقعیت پیدا کند،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۶۰

زیرا لفظ که قابل حمل نیست بلکه معنای لفظ، قابل حمل است، پس کدام معنا را می‌خواهید حمل کنید؟ می‌گویید: معنای مرتکز در ذهن را. می‌گوییم: معنای مرتکز در ذهن وقتی مورد توجه شما واقع شد معنای تفصیلیِ لفظ می‌شود و وقتی معنای تفصیلی شد دیگر شما چه چیز را بر چه چیز می‌خواهید حمل کنید؟ در مرحله قبل از حمل، شما حقیقت را کشف کردید. بنابراین عدم صحّت سلب هم به تبادر برمی‌گردد و در اینجا هم خصوص متلبّس به مبدأ در حال تبادر می‌کند. دلیل سوّم: مرحوم آخوند در اینجا مؤیّدی ذکر کرده و سپس آن را به عنوان دلیل مستقلی قرار داده است که به‌نظر ما این دلیل مستقل نیست و به تبادر برگشت می‌کند ولی درعین‌حال، حرف خوبی است. و آن این است که ما وقتی می‌خواهیم برای استحاله اجتماع ضدّین مثال بزنیم، مبادی را مطرح می‌کنیم، مثلًا می‌گوییم:

سواد، با بیاض تضادّ دارد و اجتماع سواد با بیاض امکان ندارد. می‌پرسند چرا؟

می‌گوییم: زیرا سواد و بیاض، ضدّین می‌باشند و اجتماع ضدّین محال است. هیچ تردیدی نداریم که سواد- بما أنّه مادّة- با بیاض- بما أنّه مادّة اخری- جمع نمی‌شود.

حال وقتی می‌آییم سراغ مشتقاتِ این دو یعنی اسود و ابیض، آیا در اسود و ابیض، مسئله عوض می‌شود؟ آیا می‌گوییم: «تضادّ، مربوط به سواد و بیاض بود نه اسود و ابیض. اجتماع سواد و بیاض ممتنع است ولی اجتماع ابیض و اسد ممتنع نیست زیرا اسود یعنی اعم از متلبس بالفعل و منقضی و ابیض هم به معنای اعم از متلبّس و منقضی است و اجتماع این دو ممکن است. اگر جسمی دیروز دارای سواد بوده و امروز دارای بیاض است بگوییم: اگرچه سواد و بیاض قابل اجتماع نیستند ولی اسود و ابیض قابل اجتماعند. این چیز هم بالفعل اسود است و هم ابیض»؟ آیا از جهت فهم عرفی آن تضادّی که بین این دو مادّه وجود داشته- و روی همان جهت حکم به امتناع اجتماع آن دو می‌کردیم- در صفات و در مشتق از بین می‌رود و بین اسود و ابیض تضادّی وجود ندارد؟ خیر، این‌گونه نیست، انسان وقتی به فهم عرفی خودش مراجعه می‌کند می‌بیند همان‌طور که انسان بین سواد و بیاض تضادّ می‌بیند، بین اسود و ابیض هم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۶۱

تضادّ می‌بینند. نه این که بگوییم: «سواد و بیاض قابل اجتماع نیستند ولی اسود و ابیض قابل اجتماعند زیرا هر دو برای اعم وضع شده‌اند و اجتماع هر دو- یکی به‌لحاظ متلبّس و دیگری به‌لحاظ منقضی- است و هر دو حقیقت می‌باشند». در اوصاف دیگر نیز همین‌طور است ما بین قیام و قعود، تضاد می‌بینیم و این تضاد در محدوده قیام و قعود نیست و وقتی هیئت مشتق عارض بر آنها شد و به صورت قائم و قاعد درآمد هم بین آن دو تضادّ مطرح است و کسی نمی‌تواند بگوید:

«در مشتق آنها- به‌لحاظ این که هر دو برای اعم از متلبّس و منقضی وضع شده‌اند- تضاد مطرح نیست» و ممکن است یک انسان در آنِ واحد هم حقیقتاً قائم باشد و هم حقیقتاً قاعد باشد» مسئله این‌طور نیست. لذا خود این تضادّ بین صفات- مثل تضادّ بین مبادی آنها- دلیل بر این است که مشتق برای خصوص متلبّس به مبدأ در حال وضع شده است.[۲۵۹] ولی آیا این را، دلیل مستقلی به‌حساب می‌آورید، در مقابل تبادر و عدم صحت سلب- اگر عدم صحت سلب نقشی داشته باشد، که ندارد- یا آنکه این دلیل هم به تبادر برگشت می‌کند؟ شما از کجا می‌گویید: بین این صفات، تضاد وجود دارد؟ حتماً این معنا متبادر است و اگر مسأله تبادر را کنار بگذاریم و آن را- برفرض- مورد مناقشه قرار دهیم، تضادّ هم مورد مناقشه قرار می‌گیرد و ممکن است کسی بگوید: «بین سواد و بیاض با اسود و ابیض فرق وجود دارد. اجتماع سواد و بیاض، اجتماع ضدّین و محال است ولی بین اسود و ابیض تضادی وجود ندارد تا اجتماعشان غیرممکن باشد».

بنابراین آنچه هست و نیست به تبادر برمی‌گردد و حرفهای دیگر، یا اساسی ندارد و یا اگر هم اساس دارد به تبادر برگشت می‌کند.

مثلًا یکی از بحثهایی که در آینده مطرح می‌شود این است که آیا مشتق دارای یک مفهوم بسیط است یا دارای مفهوم مرکّب؟

ولی بحث بساطت و ترکیب، ربطی به تبادر ندارد، تازه خود آن‌هم باید از راه تبادر درست شود و الّا آن‌هم یک بحث فلسفی نیست که ما بخواهیم- مثل مرحوم نائینی-

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۶۲

از راه «شیئیّةُ الشیء بِصُورَته لا بِمادّته» مسئله را حل کنیم. مسئله- به تمام شئونش- مسأله‌ای لغوی و وضعی است و مسأله لغوی و وضعی سر و کارش با تبادر است و تبادر هم چیزی است که انسان به ذهن خودش مراجعه می‌کند. الآن اگر کسی بگوید: «زید قائم و قاعد فی آنٍ واحدٍ»، انسان به او می‌خندد. هیچ فرقی نمی‌کند که بگوید: «زید له القیام و له القعود فی آنٍ واحدٍ»- که حالت مَبدئی در آن مطرح است- یا بگوید: «زید قائم و قاعد فی آنٍ واحدٍ»- که حالت اشتقاقی در آن مطرح است- ما در هر دو مورد تضاد را احساس می‌کنیم، روی همان چیزی که از معنای مشتق به ذهن ما تبادر می‌کند و آن خصوص متلبّس به مبدأ در حال است. در نتیجه تنها دلیل در مسأله مشتق برای این قول- که مطابق با نظریه محقّقین است- همین مسأله تبادر است و این مثالها به عنوان تأیید مسأله تبادر است نه این که به عنوان دلیل مستقل و در مقابل تبادر باشد.

۲- نظریّه وضع مشتق برای اعم

عدّه‌ای معتقدند هیئت مشتق برای اعمّ از متلبّس و منقضی وضع شده است.[۲۶۰] اینان قبل از آنکه بخواهند به مقام اثبات وارد شده و برای مدّعای خود دلیلی اقامه کنند، بحثی با آنان در رابطه با مقام ثبوت مطرح است و آن این است که مدّعای این افراد، مسأله اشتراک معنوی است. یعنی اینان می‌گویند: مشتق، به وضع واحد برای قدر جامع بین متلبّس و منقضی وضع شده است و ادّعای اشتراک لفظی ندارند.[۲۶۱]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۶۳

معنای اشتراک معنوی این است که هم وضْع واحد است و هم موضوع له، واحد است. موضوع له عبارت از قدر جامع مشترک بین متلبّس و منقضی است. وقتی چنین شد ما در مقام ثبوت از قائل به اعم سؤال می‌کنیم که چه قدر جامعی بین متلبّس و منقضی وجود دارد؟ آیا بین این دو یک قدر جامع ذاتی و ماهوی وجود دارد؟ همان قدر جامعی که بین زید و عَمرو وجود دارد که در ذات انسان و ماهیّت انسان و نوع انسان مشترک هستند. ما می‌بینیم متلبّس، به معنای چیزی است که الآن تلبّس به مبدأ دارد و الآن واجد مبدأ است ولی منقضی، به معنای چیزی است که الآن فاقد مبدأ است و هیچ‌گونه ارتباطی با مبدأ ندارد. در ارتباط با مبدأ، متلبّس، عنوان واجدیّت فعلیّه و منقضی، عنوان فاقدیّت فعلیّه را داراست و بین واجدیت فعلیّه و فاقدیّت فعلیّه اشتراک ماهوی حقیقی و ذاتی تحقّق ندارد. اگر شما توانستید بین موجود و معدوم یک چنین اشتراکی را درست کنید، بین فاقد و واجد هم یک چنین اشتراک و قدر جامعی وجود خواهد داشت. اگر بگویید: در مشترک معنوی لازم نیست قدر جامع ذاتی درست کنیم بلکه یک قدر جامع انتزاعی درست می‌کنیم هرچند آن قدر جامع، دخالت در ذات و ماهیت نداشته باشد. می‌گوییم: آن امر جامع انتزاعی عبارت از چیست؟ برای مطرح کردن یک چنین قدر جامعی باید خصوصیات زیر را درنظر بگیرید:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۶۴

۱- در معنای مشتق، پای زمان را به‌میان نیاورید، زیرا ما زمان را از مفاد افعال هم کنار زدیم و شما نمی‌توانید در مشتقات- که اسمند- پای زمان را به‌میان آورید.[۲۶۲] ۲- معنای مشتق را یک معنای یک‌سطری برای ما درست نکنید، زیرا مشتق، دارای معنای بسیطی است و ما در تنبیهات مسأله مشتق، این مسئله را مطرح خواهیم کرد که مفهوم مشتق- بنا بر تحقیق محقّقین- یک مفهوم بسیطی است. ۳- معنایی را در مشتق ذکر کنید که ما با شنیدن هیئت مشتق به آن معنا منتقل شویم نه این که شما نزد خودتان چیزی درست کنید. مثلًا بعضی گفته‌اند: مشتق، برای چیزی وضع شده که از عدم به‌وجود خارج شده است، در مقابل متلبّس به مبدأ در استقبال که مبدأ، هنوز از عدم به وجود خارج نشده است. در مشتق، خروج از عدم به وجود تحقّق دارد به‌لحاظ این که ضرب تحقّق پیدا کرده است. یا الآن بالفعل تحقّق دارد و یا این که دیروز تحقّق پیدا کرده است و «خرج من العدم إلی الوجود» حاصل شده است. می‌گوییم: این‌ها همه درست است ولی شما از هیئت مشتق چه چیزی را استفاده می‌کنید؟ اگر از شما سؤال شود: هیئت فاعل برای چه چیزی وضع شده است؟ شما چه می‌گویید؟ آیا می‌گویید: موضوع له آن، ما خرج من العدم إلی الوجود است؟ آیا در معنای هیئت مشتق، عدم و وجود مطرح است؟ آیا با شنیدن هیئت مشتق، «ما خرج من العدم إلی الوجود» به ذهن می‌آید؟ خیر، این‌گونه نیست. شما باید معنایی را به عنوان موضوع له قرار دهید که بتوانید آن را جانشین هیئت مشتق قرار دهید و با شنیدن کلمه مشتق، آن معنا به ذهن بیاید. آن معنا باید خالی از زمان بوده، بساطت داشته و جای هیئت مشتق را پر کند و قدر مشترک بین متلبّس و منقضی هم باشد. آن معنا کدام معناست؟ حتّی خود کلمه متلبّس و منقضی در معنای مشتق اخذ نشده است. شما وقتی کلمه ضارب را می‌شنوید، مفهوم متلبّس در ذهنتان نمی‌آید، مفهوم منقضی به ذهن نمی‌آید. ما اگرچه در تعبیراتمان به متلبّس و منقضی تعبیر می‌کنیم، ولی این

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۶۵

بدان معنا نیست که تلبّس و انقضاء در مشتق دخالت دارد، حتّی اگر شما بخواهید مسئله را به صورت ترکیب مطرح کرده و بگویید: اعم از متلبّس و منقضی. این فرع این است که با شنیدن هیئت مشتق، مفهوم متلبّس و منقضی در ذهن شما بیاید درحالی‌که اگر شما میلیون‌ها بار هم مشتق را بشنوید، کلمه متلبّس و منقضی در ذهن شما نمی‌آید. مگر این که کسی در بحث اصولی مشتق وارد شود و کلمه متلبّس و منقضی را تکرار کند ولی به عنوان این که متلبّس و منقضی، موضوع له برای هیئت مشتق باشد، در ذهن کسی نمی‌آید. در نتیجه ما نمی‌توانیم یک معنایی در مشتق تصوّر کنیم که مسأله زمان در آن نباشد و بسیط بوده و با شنیدن هیئت مشتق به ذهن ما بیاید. چه رسد که بخواهیم این معنا را موضوع له برای هیئت مشتق قرار دهیم. حال که ما در مقام ثبوت به اینجا رسیدیم،

مسئله به همین‌جا خاتمه پیدا می‌کند و دیگر لازم نیست به مقام اثبات وارد شده و به نقد و بررسی ادلّه قائلین به اعم بپردازیم ولی با توجّه به این که مباحث مذکور در این مقام، خالی از فایده نیست، لازم می‌دانیم به آنها اجمالًا اشاره‌ای داشته باشیم:

ادلّه قائلین به وضع مشتق برای اعم

اشاره

قائلین به وضع مشتق برای اعم، برای اثبات مدّعای خود ادلّه‌ای ذکر کرده‌اند که در ذیل به بحث پیرامون آنها می‌پردازیم:[۲۶۳]
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۶۶

دلیل اوّل: تبادر

گفته‌انـد آنچه از هیئت مشـتق به ذهن تبـادر می‌کنـد معنای اعمّ است. پاسـخ دلیل اوّل: ما گفتیم متبادر از مشـتق خصوص متلبّس به مبدأ در حال است.
و مسأله صفات متضادّه که مبادی متضادّه دارند تأیید خوبی برای مسأله تبادر بود.

دلیل دوّم: مسأله اسم مفعول

اشاره

قائلین به وضع مشـتق برای اعمّ می‌گوینـد: اگر زیـد، مقتول عَمرو واقع شد، آیا ما می‌توانیم بگوییم: به مجرّد گذشـتن یک ساعت از این قتل، دیگر عنوان مقتول حقیقتاً بر زید صدق نمی‌کند؟ و یا اگر زید، مضـروب عَمرو واقع شد و ساعتی از این ضرب گذشت آیا می‌توان گفت: عنوان مضـروب، حقیقتاً بر زید صدق نمی‌کند؟ این خلاف چیزی است که عقلاء و عرف اسـتفاده می‌کنند. و درنظر عرف، بعـد از انقضاء قتل و ضـرب نیز عناوین مقتول و مضـروب به صورت حقیقت بر زیـد اطلاق می‌شود. و این کشف می‌کند که مشتق برای اعم از متلبّس و منقضی وضع شده است.

پاسخ دلیل دوّم:

اوّلًا: اگرچه ما گفتیم اسم مفعول داخل در محلّ نزاع است امّا مرحوم صاحب فصول و محقّق نائینی عقیده داشـتند که اسم مفعول از محلّ نزاع در بـاب مشـتق خـارج است. ولی مـا این حرف را نپـذیرفتیم و گفتیم: بین اسم مفعول و اسم فاعل و مشـتقات دیگری که محلّ بحث واقع شـده فرقی وجود نـدارد و اشـاره به‌خصوص اسم مفعول به این جهت است که اختلاـف در مورد آن مطرح گردد.

ثانیاً: این که شما می گویید: «هذا مقتول زید» آیا جری و نسبت این مقتولیّت را به‌لحاظ چه حالی قرار می‌دهید؟ زیدی که دیروز مضروب عَمرو واقع شده و شما امروز می گویید: «زید مضروب عمرو» آیا مرادتان این است که زید به‌لحاظ امروز مضروب عَمرو است؟ اگر چنین است چه کسی گفته این اطلاق به نحو حقیقت است؟ این اطلاق،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۶۷

اطلاقی است که عقلاء بدون رعایت علاقه آن را ملاحظه نمی کنند. اگر اطلاق مشتق در منقضی، به نحو حقیقت باشد، باید تصریح به «فی هذا الیوم» آن را از حقیقت بودن خارج نکند درحالی که ما می‌بینیم اگر زید، دیروز مضروب عَمرو بوده و الآن که در جلسه درس نشسته است ما بخواهیم بگوییم: «زید هذا الیوم مضروب عمرو» این به قرینه احتیاج دارد. اگر جری و نسبت به لحاظ گذشته باشد- حتّی اگر یک سال هم گذشته باشد- هیچ مشکلی پیش نمی‌آید، مثل این که بگوییم: زید کان مضروباً لعمروٍ. در باب قتل نیز همین‌طور است. اگر قتلی یک سال قبل واقع شده و شما الآن بگویید: «زید هذا الیوم مقتول عَمرو»، این نیاز به قرینه دارد ولی اگر گفتید: «زید کان مقتولًا لعمروٍ» این در حقیقت همان متلبّس به مبدأ در حال است و اطلاق آن به نحو حقیقت می‌باشد. ثالثاً: چطور شما در قضیّه ضارب و مضروب و قاتل و مقتول بین فاعل و مفعول جدایی می‌اندازید؟ اگر زید الآن حقیقتاً مقتول عَمرو باشد، چرا عَمرو هم حقیقتاً قاتل زید نباشد؟ این که ما بیاییم مسئله را روی اسم مفعول پیاده کنیم معنایش این است که آن جهت فاعلیش خیلی مثل جهت مفعولی روشن نیست، با این که مسأله فاعل و مفعول، متضایفان هستند و متضایفان، در قوّه و فعل و حقیقت مجاز مانند یکدیگرند. نمی‌شود ابوّت کسی نسبت به کسی حقیقت باشد ولی بنوّت آن‌کس نسبت به او بر نحو مجاز باشد. تفکیک بین این دو، صحیح نیست. آن‌وقت چطور شما در این مسئله بین فاعل و مفعول تفکیک قائل می‌شوید؟ اگر به قول شما مضروب، یک دایره وسیعی دارد که بعد از انقضاء را هم به نحو حقیقت می گیرد چطور می‌شود که مفعول، حقیقتاً مضروب باشد ولی کسی که فاعل ضرب است حقیقتاً ضارب نباشد؟

دلیل سوّم قائلین به وضع برای اعم

اشاره

این دلیل را هم قائلین به اعم و هم یکی از مفصّلین- که بین محکوم و محکوم‌علیه تفصیل داده- اقامه کرده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۶۸

این دلیل با توجّه به آیه شریفه (الزانیهٔ و الزانی فاجلدوا کلّ واحد منهما مائهٔ جلدهٔ)[۲۶۴] و آیه شریفه (السارق و السارقهٔ فاقطعوا أیدیهما)[۲۶۵] می‌باشد. کیفیت استدلال به این صورت است که می گویند: شما وقتی زانی و زانیه را تازیانه می‌زنید آیا این‌ها در حال تازیانه خوردن، زانی و زانیه هستند؟ اگر بگویید: «با توجه به این که مبدأ در آنها منقضی شده است- چون چندی قبل، زنا بین آنها تحقّق پیدا کرده و در حال تازیانه خوردن، تلبّس به مبدأ زنا ندارند- بنابراین این‌ها الآن زانی و زانیه نیستند». پس چرا تازیانه بخورند؟ آیه شریفه می گوید: زانی و زانیه را تازیانه بزنید. و اگر می گویید: این‌ها در حال تازیانه خوردن، زانی و زانیه هستند، پس باید بگویید: مشتق: حقیقت در اعم است و عنوان زانی و زانیه بر کسی که مبدأ از او منقضی شده نیز حقیقتاً صادق است. و همین‌طور، آیه سرقت. خلاصه استدلال این که ظاهر این دو آیه و امثال این دو آیه این است که در حال اجرای حد، این عناوین فاعلی به نحو حقیقت تحقّق دارد و این در صورتی است که مشتق، حقیقت در اعم باشد زیرا روشن است که این‌ها در حال اجرای

حدّ، تلبّس به مبدأ ندارند.

جواب دلیل سوّم:

از این دلیل، جوابهایی داده شده است: جواب اوّل: این را از خارج می‌دانیم که آیاتی که در مقام بیان حدود الهی وارد شده‌اند کاری به این عناوین ندارند. آنچه موجب ثبوت حد است اصل تحقّق مبدأ از

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۶۹

انسان است. نفس تحقّق سرقت و زنا از انسان، موجب حدّ است. و این عناوین اشتقاقیه دخالت در این مسائل ندارد. ما از خارج ملاک حدّ را بدست آوردیم. زید، حدّ سرقت می‌خورد زیرا سرقت از او تحقّق یافته است، حال عنوان «السارق» چگونه بر او منطبق است؟ این دیگر نقشی در مسئله ندارد. ملاک حکم از خارج برای ما مشخص است و ما هم بنا بر همان ملاک، اجرای حدّ می‌کنیم و دیگر کاری به این نداریم که آیا عنوان اشتقاقی «السارق» حقیقتاً بر این شخص صادق است یا نه؟ آنچه موجب حدّ است تحقّق مبدأ است نه تحقّق عنوان. جواب دوّم: می‌توان گفت: ما در این عناوین، همان حال نسبت را ملاحظه می‌کنیم. آیا معنای السارق، عبارت از «المتلبّس بالسرقهٔ فی الحال» است یا این که «السارق» با معنای «من کان متلبساً بالسرقهٔ فی ظرف السرقهٔ» هم سازگار است؟ اگر معنای سارق این باشد، که در حقیقت، جری به لحاظ همان حال تلبّس باشد، مثل این که زید دیروز متلبّس به ضرب بوده و ما امروز بگوییم: «زید کان ضارباً»، این، انقضی عنه المبدأ نیست. نسبت و تطبیق به لحاظ حال صدور ضرب و تلبّس به ضرب است، بنابراین اگر ما «السارق» را به «من کان متلبّساً بالسرقهٔ فی حال السرقهٔ» معنا کنیم، هیچ مجازیتی در کار نیست، زیرا این از موارد ما انقضی عنه المبدأ نیست بلکه جری و نسبت، به‌لحاظ حال تلبّس بوده و چنین اطلاقی حقیقی است. جواب سوّم: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در پاسخ دلیل فوق می‌فرماید: ما باید ملاحظه کنیم مسأله منقضی در چه جایی قابل تصوّر است؟ مسأله منقضی را ما در قضایای خارجیه ۲۶۶] می‌توانیم تصوّر کنیم، مثلًا زیدی که دیروز ضرب از او محقّق شده است، امروز بگوییم: «زید الیوم ضارب»، این انقضی عنه المبدأ است زیرا این ضرب، دیروز از زید تحقّق پیدا کرده و امروز ضربی از او تحقّق پیدا نکرده است. ما در اطلاق عنوان ضارب بر این شخص به دو صورت می‌توانیم عمل کنیم:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷۰

۱- به‌لحاظ حال تلبّس بگوییم: «زید کان ضارباً فی حال التلبّس». ۲- به‌لحاظ حال انقضاء بگوییم: «زید الیوم ضارب». اطلاق دوّم، از موارد انقضی عنه المبدأ است زیرا اصل ارتباط با مبدأ، دیروز تحقّق پیدا کرده است و امروز هیچ‌گونه ارتباطی با مبدأ پیدا نکرده است. ولی اگر عنوانی اشتقاقی مثل همین السارق را به صورت قضیّه حقیقیّه ۲۶۷] بیان کردیم، چگونه می‌توانیم منقضی عنه المبدأ را تصوّر کنیم؟ معنای قضیّه حقیقیّه این می‌شود که «کلّ ما وجد فی الخارج و کان کذا یترتّب علیه کذا». و در آن عنوان، منقضی عنه المبدأ تصوّر نمی‌شود. بنابراین معنای آیه شریفه (السارق و السارقهٔ فاقطعوا أیدیهما) این می‌شود: «کلّ انسان وجد فی الخارج و کان سارقاً یجب علی الحاکم قطع أیدیه» و این معنا دیگر دو حال- تلبّس و انقضاء- ندارد. ما نیامدیم روی شخص زید تکیه کنیم تا بتوانیم برای او دو حالت تلبّس و انقضاء را تصوّر کنیم. در قضیّه خارجیّه، این معنا درست است. وجود دو حالت- تلبّس و انقضاء- در یک شخص یا چند شخص به حسب خارج قابل تصوّر است، ولی وقتی حکم روی عنوان کلّی رفت و افرادش هم اختصاص به افراد محقّق الوجود نداشت بلکه هر چیزی که در خارج وجود پیدا کرد و این عنوان بر او صادق بود، مشمول این موضوع است، دیگر در این عنوان ما نمی‌توانیم منقضی عنه المبدأ را تصوّر کنیم. در اینجا شخص خاصّی مطرح نیست که در آن، حالت تلبّس و

انقضاء تصوّر شود. پس معنای آیه شریفه (السارق و السارقهٔ فاقطعوا أیدیهما) این است: «کلّ انسان وجد فی الخارج و قد تلبّس بالسرقهٔ یجب قطع أیدیه»، چگونه می‌شود در «و قد تلبّس بالسرقهٔ» دو حالت فرض کنیم: یکی حالت تلبّس و دیگری حالت انقضاء تلبّس، و آن‌وقت ببینیم آیا عنوان «السارق» برآن صدق می‌کند یا نه؟ لذا همان‌طور که ایشان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷۱

(آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه») می‌فرماید- و مطلب خوبی هم هست- ما در قضایای حقیقیّه نمی‌توانیم عنوان منقضی عنه المبدأ درست کنیم و در عنوان موضوع در قضایای حقیقیّه نمی‌توانیم دو حالت تصوّر کنیم. در قضایای خارجیّه است که به‌حسب خارج می‌توان دو حالت- تلبّس و انقضاء- برای آنها تصوّر کرد و در آنها می‌توان دو جور اطلاق کرد، هم می‌توان گفت: «زید کان ضارباً» و هم می‌توان گفت: «زید الیوم ضارب». در نتیجه، قائلین به وضع برای اعمّ نمی‌توانند به این قبیل آیات تمسک کنند.[۲۶۸]

دلیل چهارم: آیه شریفه (لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ)

یکی از آیات قرآن که در ارتباط با منصب شامخ امامت وارد شده آیه شریفه (وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی قالَ لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ)[۲۶۹] می‌باشد. در این آیه شریفه خداوند متعال به حضرت ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: من می‌خواهم تو را امام و پیشوای مردم قرار می‌دهم. حضرت ابراهیم علیه السلام عرض می‌کند: آیا ذریّه من هم نصیبی از امامت دارند؟ خداوند متعال می‌فرماید: این عهد من- که همان امامت است- به ظالمین نمی‌رسد. در بعضی از روایات وارد شده که ائمّه معصومین علیهم السلام به این آیه شریفه استدلال کرده‌اند که خلفای ثلاثه چون سابقه بت‌پرستی داشته‌اند شایستگی امامت و پیشوایی مردم را ندارند، زیرا بت‌پرستی از بزرگترین ظلم‌هاست (إنّ الشرک لظلمٌ عظیمٌ)[۲۷۰] و کسی که سابقه بت‌پرستی دارد، درحقیقت سابقه ظلم دارد و نمی‌تواند منصب شامخ امامت به او واگذار شود.[۲۷۱]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷۲

قائلین به وضع مشتق برای اعم می‌گویند: به حسب ظاهر خلفای ثلاثه در زمان تصدّی خلافت، بت‌پرست نبوده‌اند، بلکه این‌ها در زمان جاهلیت و قبل از اسلام بت‌پرست بوده‌اند. بنابراین ظلمی که مربوط به بت‌پرستی است در ارتباط با قبل از اسلام و قبل از تصدّی زمام امور مسلمین است.

پس چرا ائمّه علیهم السلام به این آیه تمسک کرده‌اند؟ معلوم می‌شود که عنوان ظالم- که عنوانی اشتقاقی است- در منقضی عنه المبدأ هم به نحو حقیقت صادق است. بنابراین خلفای ثلاثه در همان زمان تصدّی خلافت هم حقیقتاً ظالم بوده‌اند اگرچه ظلم مربوط به بت‌پرستی از آنها منقضی شده ولی همان ظلم سبب می‌شود که در زمان تصدّی خلافت، عنوان ظالم بر آنها حقیقتاً اطلاق شود. و اگر عنوان ظالم حقیقتاً بر این‌ها اطلاق نمی‌شود پس چرا ائمّه علیهم السلام به این آیه شریفه برای ابطال امامت این‌ها استدلال کرده‌اند؟ پس استدلال متوقّف بر این است که این‌ها در زمان تصدّی خلافت هم حقیقتاً ظالم باشند و این معنا مبتنی بر این است که مشتق، حقیقت در اعم باشد چون این‌ها در زمان خلافت، بت‌پرستی نداشته‌اند و بت‌پرستی آنها مربوط به زمان جاهلیت بوده است. این دلیل را مرحوم آخوند نیز به عنوان یکی از ادلّه قائلین به اعم ذکر کرده است.[۲۷۲] پاسخ دلیل چهارم: مرحوم آخوند و دیگران در پاسخ استدلال فوق فرموده‌اند: عناوینی که در موضوعات احکام و حتّی آثار- از قبیل (لا ینال عهدی الظالمین)- قرار می‌گیرد بر سه قسم است:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷۳

قسم اوّل: عنوانی است که نفس عنوان هیچ‌گونه دخالتی ندارد، بلکه این عنوان، مشیر است و واقعی که دخالت دارد عبارت از

خصوصیتی است که در مشارالیه وجود دارد، مثلًا اگر شخصی مشغول نماز خواندن است و او پسر زید است، شما به رفیقت می‌گویی: برو پشت سر پسر زید نماز بخوان. در اینجا پسر زید بودن هیچ مدخلیتی در جواز اقتداء ندارد. آنچه در جواز اقتداء دخالت دارد مسأله عدالت است و پسر زید بودن، عنوان مُشیر است به همان عدالتی که دخالت در جواز اقتداء دارد. قسم دوّم: عنوانی که نفس عنوان دخالت دارد و این خود بر دو قسم است: الف: دخالت عنوان به این کیفیّت است که نفس تحقّق مبدأ، علّیّت برای حدوث و بقاء حکم دارد. به عبارت دیگر: نفس تحقّق عنوان و ارتباط بین ذات و مبدأ، کفایت می‌کند که حکم به دنبال آن بیاید اگرچه بعداً هم این ارتباط زایل شود و این تلبّس از بین برود. ب: دخالت عنوان به این کیفیت است که حکم، دایر مدار عنوان است، تا عنوان هست، حکم هم هست و وقتی عنوان رفت حکم هم از بین می‌رود. یعنی تلبّس به مبدأ حدوثاً و بقائا در حدوث و بقای حکم دخالت دارد. تردیدی نیست که عنوان ظالم در آیه شریفه، عنوان مشیر نیست بلکه این عنوان، در مسئله نقش دارد. بحث در این است که نحوه نقش و ارتباط آن چگونه است؟ آیا نفس حدوث ظلم و تحقّق مبدأ ظلم، موجب محرومیّت از ولایت و امامت الهی است، اگرچه انسانی یک لحظه متلبّس به ظلم شود و بعد هم تلبّس از بین برود؟ یا این که (لا ینال عهدی الظالمین) معنایش این است که ظالم، مادامی‌که ظالم است نمی‌تواند امام گردد ولی اگر پنجاه سال هم ظلم کرده باشد و بعداً تلبّس به ظلم کنار برود می‌تواند این منصب را متصدّی شود؟ نحوه دخالت عنوان ظالم در آیه شریفه به صورت اوّل است خصوصاً به قرینه صدر آیه شریفه که مقام امامت را به حدّی بالا می‌برد که حضرت ابراهیم علیه السلام پس از مقام نبوّت، وقتی می‌خواست به مقام امامت برسد باید از آزمایشات سختی بیرون آید.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷۴

(وَ إذ ابْتَلی إبراهیم رَبّه بِکلِماتٍ فَأتَمَّهُنَّ قالَ إنّی جَاعِلك للنّاسِ إماماً) یعنی اگر ابراهیم علیه السلام کلمات خداوند را اتمام نمی‌کرد و از آن آزمایشات سخت بیرون نمی‌آمد، چنین منصبی به او داده نمی‌شد. آزمایشات حضرت ابراهیم علیه السلام به‌قدری سخت بوده که تاریخ قبل و بعد مثل آن را نشان نداد که کسی مأموریت ذبح فرزندش را پیدا کند بدون این که مسأله شوخی و رؤیای معمولی باشد. حضرت ابراهیم علیه السلام با این آزمایشهای سخت به مقام امامت رسید. معلوم می‌شود که مقام امامت مقام بسیار مهمی است که به هرکسی داده نمی‌شود. این مقام، متناسب با دامنی پاك است که در سراسر عمر حتّی یک لحظه هم با ظلم و بت‌پرستی ارتباط پیدا نکرده باشد و الّا بت‌پرستی کجا و مقام امامت الهی که به مراتب بالاتر از مقام نبوّت بالاتر است کجا؟ پس این آیه به مناسبت اهمیّت مقام امامت می‌خواهد بگوید: «عهد امامت من به کسی که تلبّس به ظلم پیدا کرده- حتی اگر این تلبّس برای یک لحظه هم باشد- نمی‌رسد». وقتی معنای آیه چنین است، این چه ارتباطی دارد با این که ظالم، حقیقت در اعم باشد؟ چه حقیقت در اعم باشد یا نباشد، خلفای ثلاثه به لحاظ بت‌پرستی، حقیقتاً ظالم بوده‌اند، اگرچه در حال تصدّی خلافت، به حسب ظاهر، عنوان ظلم و بت‌پرستی نداشته‌اند ولی همان ظلم به لحاظ حال بت‌پرستی سبب می‌شود که آیه در مقابل آنها بایستد و آنها را از مقام شامخ امامت و خلافت الهی دور کند. بنابراین استدلال ائمّه علیهم السلام به آیه شریفه مبتنی بر این نیست که مشتق، حقیقت در اعم باشد. نتیجه بحث در ارتباط با اقوال پیرامون مشتق از آنچه گفته شد معلوم گردید که مشتق، حقیقت در خصوص متلبّس به مبدأ است و قائلین به اعم، نه ثبوتاً می‌توانند برای مدّعای خود حرفی داشته باشند و نه اثباتاً می‌توانند دلیلی اقامه کنند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷۵

تنبیهات بحث مشتق

تنبیه اوّل آیا معنای مشتق، بسیط است یا مرکّب؟

اشاره

تردیـدی نیست که ابزار و لوازمی که برای تحقّق معنای اشـتقاقی لازم است، امور متعدّدی می‌باشـند. در باب مشـتق، حتماً باید ذاتی وجود داشـته باشد و مبدأ و حدثی تحقّق داشـته باشد و بین این ذات و مبدأ، تلبّس و ارتباط وجود داشته باشد تا یک عنوان اشتقاقی صـدق کنـد. در لازم بودن این مقـدّمات متعـدّد تردیـدی نیست، اگرچه بعضـی خواسـته‌اند تردیـد کنند ولی بحث این است که آیا موضوع له مشـتق و معنایی که با شـنیدن هیئت مشتق به ذهن می‌آید و به عنوان یک مفهوم تصوّری ۲۷۳] مطرح است، معنایی بسیط است یا معنایی مرکّب؟

معنای بساطت و ترکیب چیست؟

اشاره

در ارتباط با معنای بساطت و ترکیب، نظریاتی مطرح است که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷۶

۱- نظریّه مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: مقصود مـا از بسـاطت این است که ما با شـنیدن مشـتق، یک معنا به ذهنمان بیایـد، یک معنا را ادراک و تصوّر کنیم، اگرچه همین معنـای واحـد را اگر بخواهیم بـا تحلیـل عقلی مورد ملاـحظه قرار دهیم، چه‌بسـا انحلاـل به دو شـیء پیـدا می‌کنـد. ولی این انحلال، با بساطت معنای مشـتق منافاتی نـدارد و ضـربه‌ای به بساطت وارد نمی‌کند. همان‌طور که وقتی شـما کلمه «حجر» را می‌شـنوید، بیش از یک معنا به ذهن شـما نمی‌آیـد ولی همین معنای واحد، وقتی با تحلیل عقلی ملاحظه شود به «شـیء له الحجریّة» تحلیل می‌شود.[۲۷۴] بررسـی کلام مرحوم آخونـد: به‌نظر می‌رسـد این تشبیه مرحوم آخونـد، تشبیه صـحیحی نیست، زیرا تحلیلی که در باب مشـتق مطرح است غیر از تحلیلی است که در باب «حجر» مطرح است. اگرچه ما «حجر» را به «شـیء له الحجریّـة» تحلیـل می‌کنیم ولی این «شـیء» که مـا بـا تحلیـل عقلی درست کردیم، از نظر موضوع له لفظ و مـدلول آن، هیـچ ارتباطی به معنای «حجر» نـدارد. آیـا «حجر» را که واضع وضع می‌کرده- و هم مـادّه خـاصّ و هم هیئت خاصـی را در این وضع ملاـحظه کرده است- مسأله «شیء» ارتباطی با مادّه «حجر» دارد؟ آیا ارتباطی با هیئت «حجر» دارد؟ خیر، کلمه «شیء» هیچ ارتباطی با مفاد لفظ ندارد بلکه تحلیلی است از واقع حجریّت، در حالی که ما در باب مشتق نمی‌خواهیم این‌گونه برخورد کنیم. مشتق دارای حساب خاصّی است.
حسـاب خاصّـ‌ش این است که مـادّه آن- ازنظر وضع- دارای اسـتقلال است، هیئت آن‌هم- از نظر وضع- دارای اسـتقلال است ولی وقتی مادّه و هیئت با یکـدیگر ضـمیمه می‌شونـد و کلمه «ضارب» به گوش ما می‌خورد، اگرچه ما بگوییم: «مفهومش مفهوم بسـیطی است» ولی این مفهوم بسیط را وقتی بخواهیم تحلیـل کنیم، یـک تحلیـل مربوط به لفـظ و مربوط به مقـام دلاـلت لفظ بر معنا مطرح می‌کنیم و این غیر از عنوان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷۷

«حجریّت» است که تحلیل آن هیچ ربطی به مقام دلالت لفظ ندارد. تحلیل در مورد «حجر» مربوط به واقع «حجریّت» است ولی تحلیل در باب مشتق، مربوط به لفظ است، مربوط به مادّه و هیئت است، مربوط به ترکیب لفظی بین مادّه و هیئت است، اگرچه مادّه بدون هیئت تحقّق پیدا نمی‌کند و تحصّل مادّه با هیئت است، همان‌طور که در واقعیّات، تحصّل مادّه و هیولا با صورت است، ولی بالاخره واقعیّت دو مطلب است امّا گویا این دو با هم متّحد شده و مادّه و صورت، یکی شده‌اند، مادّه و هیئت، وحدت پیدا کرده‌اند. در نتیجه تشبیهی که مرحوم آخوند ذکر می‌کند به‌نظر ما صحیح نیست. ولی اصل مسئله، همان چیزی است که مرحوم آخوند می‌فرماید: که معنای بساطت مشتق این است که هنگام شنیدن مشتق، یک معنا به ذهن انسان بیاید و انسان، یک معنا را تصوّر کند، اگرچه این معنا با تحلیل عقلی به دو شیء و چه‌بسا به سه شیء منحل گردد. ولی این انحلال، ربطی به اصل معنا ندارد. معنای «ضارب»، واحد است، همان چیزی که ما در فارسی از آن به «زننده» تعبیر می‌کنیم. حال اگر از ما سؤال کنند: آیا مفهوم این «زننده» بسیط است یا مرکّب؟ پاسخ می‌دهیم: «زننده»، یک مفهوم بسیط است، ولی اگر همین «زننده» را تحلیل کنیم، انحلال پیدا می‌کند، امّا در عالم مفهومیّت و مدلولیّت، شیء واحدی است. چیزی که در مقابل این بساطت قرار می‌گیرد عبارت از ترکیب است. ترکیب نیز به‌معنای ترکیب تصوّری و ترکیب ادراکی و لحاظی است. شما از شنیدن دو کلمه، یک معنا به ذهنتان نمی‌آید بلکه چند معنا به ذهنتان می‌آید، هرچند ارتباط بین این دو کلمه، ارتباط ناقص باشد- که حتماً هم باید به ارتباط ناقص مثال بزنیم- مثل مضاف و مضاف الیه. شما وقتی مضاف و مضاف الیه- مثل «ابن زید»- را می‌شنوید، سه معنا به ذهنتان می‌آید، یک معنا، مفاد مضاف، معنای دیگر، مفاد مضاف الیه و معنای سوّم، ارتباطی که بین مضاف و مضاف الیه است که اگر به جای «ابن» کلمه «غلام» را بگذاریم، آن معنا به ذهن ما نمی‌آید و اگر به جای «زید» کلمه «عَمرو» را بگذاریم، باز

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷۸

هم آن معنا به ذهن ما نمی‌آید. پس در مقابل بساطت، عنوان ترکیب قرار دارد. ترکیب، به این معناست که با شنیدن مشتق، معنای مرکّب ناقصی به ذهن انسان بیاید، آن‌گونه که با شنیدن مضاف و مضاف الیه، معنای مرکّب ناقصی به ذهن انسان می‌آید، مثلًا با شنیدن کلمه «ضارب» معنای ترکیبی ناقصی مثل «ذات ثبت له الضرب» به ذهن انسان بیاید. اگر به جای کلمه «ضارب» عنوان «ذات ثبت له الضرب» به گوش شما بخورد، یک معنای ترکیبی ناقص به ذهن شما می‌آید، از ذات یک معنا و از ضرب هم معنای دیگر و از کلمه «له» که بر ارتباط بین ذات و ضرب دلالت می‌کند معنای سوّمی بنام نسبت به ذهن می‌آید. کسانی که در باب مشتق قائل به ترکیبند باید یک چنین چیزی را بگویند، که ما با شنیدن کلمه «ضارب» یک معنای ترکیبی به ذهنمان می‌آید، و آن معنای ترکیبی یا سه جزء دارد: ذات، حدث و نسبت، و یا دارای دو جزء است: حدث و نسبتِ حدث به ذات. و نفس ذات، خارج از معنای مشتق است. پس ترکیبی که در اینجا مطرح است مثل ترکیبی است که در ارتباط با دو لفظ مرکّب تصوّر می‌شود البته مرکّبی که ترکیب آن ناقص باشد. در نتیجه اصل کلام مرحوم آخوند در ارتباط با معنای بساطت و ترکیب مورد قبول است اگرچه تشبیهی که ایشان ذکر کرد مورد قبول ما قرار نگرفت. خلاصه کلام مرحوم آخوند این بود که معنای بساطت، همان بساطت در عالم ادراک و در عالم لحاظ و تصوّر است و این بساطت، با ترکیبی که از تحلیل عقلی به‌دست‌می‌آید منافاتی ندارد.

در مقابل این بساطت، ترکیبی که قائل به ترکیب می‌تواند ادّعا کند نیز همان ترکیب در مقام تصوّر و ادراک است یعنی با شنیدن لفظ مشتق، چند معنا به ذهن بیاید همان‌طور که با شنیدن «ذات ثبت له الضرب» چند معنا به ذهن می‌آید.

۲- نظریّه آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه»

اشاره

معنایی که مرحوم آخوند برای بساطت و ترکیب بیان فرمود، به‌شدت مورد انکار

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۷۹

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» قرار گرفته است. ایشان می‌فرماید: معنایی که شما برای بساطت مطرح می‌کنید چیزی است که قائل به ترکیب می‌گوید، یعنی این معنا، معنای ترکیب است نه معنای بساطت. ترکیب، این نیست که در مقام تصوّر «ضارب»، دو معنا در ذهن بیاید، بلکه ترکیب این است که معنایی با تحلیل عقلی، به دو معنا یا بیشتر انحلال پیدا کند. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: امّا معنای بساطت- همان‌طور که محقّقین قائل شده‌اند- عبارت از این است که مشتق، دارای یک معنایی باشد که به هیچ عنوان قابل انحلال به دو معنا یا بیشتر نباشد و با تحلیل عقلی هم نمی‌توان آن را منحل به چند معنا کرد. سپس می‌فرماید: چگونه می‌توان مشتق را معنا کرد که با تحلیل عقلی هم قابل انحلال نباشد. اگر «ضارب» به معنای «زننده» باشد، شما هرچند نخواهید تحلیل کنید، بالأخره با تحلیل عقلی به ذات و ضرب و ارتباط بین آن دو انحلال پیدا می‌کند.

ولی محقّقین گفته‌اند: «ضارب» به معنای «ضرب» است. برای توضیح مطلب ایشان یادآوری می‌کنیم که ما در بحث پیرامون مادّه مشتقّات گفتیم: مادّه مشتقّات، معنایی است که در تمامی مشتقّات وجود دارد و در هر مشتقّی، یک اضافه‌ای بر معنای مادّه وجود دارد ولی عنوان مادّه- چه از جهت لفظ و چه از جهت معنا- در تمامی مشتقّات، محفوظ است. در آنجا پیرامون مادّه «ضرب» گفتیم:

مادّه «ضرب» عبارت از «کتک» است. «کتک» فی‌نفسه نه اضافه به فاعل دارد و نه اضافه به مفعول و نه اضافه به زمان و نه اضافه به چیز دیگر. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: «ضارب» همان «ضرب» است و «ضرب» هم معنایی جز «کتک» ندارد. و اگر «ضرب» را به معنای «کتک زدن» معنا کنید، «ضرب» هم مشتق شده است و اگر بخواهید آن را از حالت اشتقاقی بیرون بیاورید و «ضرب» فقط بر معنای مادّه دلالت کند باید آن را به‌معنای «کتک» بدانید. حتّی ما گفتیم: ممکن است بگوییم که این هیئت مصدری، غیر از هیئت فعل ماضی و مضارع و این‌هاست.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۸۰

هیئت مصدری برای افاده معنایی زاید بر مادّه وضع نشده بلکه برای امکان تنطّق به مادّه وضع شده است و زائد بر معنای مادّه بر چیزی دلالت نمی‌کند. حتّی این که می‌گویند: «مصدر، در آخر معنای فارسی‌اش «دن» یا «تن» است» این حرف را هم کنار می‌گذاریم و می‌گوییم: «ضرب، به معنای «کتک» است». آیا انسان در معنای مادّه- که عبارت از کتک است- می‌تواند تحلیل عقلی به کار ببرد؟ خیر، هرچه هم فعالیّت کنیم نمی‌توانیم کتک را به دو معنا منحل کرده و آن را از بساطت بیرون آوریم. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌گوید: ما معتقدیم «ضارب» از نظر معنا همان معنای «ضَرْب» را داراست همان‌طور که معنای «ضَرْب» با تحلیل عقلی قابل انحلال نیست، معنای «ضارب» هم همین‌طور است. «ضارب» و «ضَرْب» دارای یک معنا هستند و فرقی که بین آن دو وجود دارد در یک مسأله اعتباری است و آن عبارت از این است که اگر شما «ضرب» را به صورت «بشرط لا» اعتبار کردید، عبارت «زیدٌ ضَرْبٌ» غلط خواهد بود ولی اگر همین «ضرب» را به صورت «لا بشرط» اعتبار کردید قیافه «ضرب» را برمی‌دارید و جای آن، «ضارب» می‌گذارید و حمل «ضارب» بر زید، یک حمل صحیح می‌شود و الّا در باطن، «ضارب» به معنای «ضرب» است ولی حمل «زید ضَرْبٌ» صحیح نیست و حمل «زید ضارب» صحیح است و این صحّت و عدم صحّت دایر مدار اعتبار است. به عبارت دیگر: اگر معنای «ضرب» و «کتک» را «بشرط لا» ی از حمل و «بشرط لا» ی از اتّحاد با زید ملاحظه کردید، این ضرب، قابل حمل بر زید نیست ولی اگر همین معنا را به صورت «لا بشرط» ملاحظه کردید، یعنی به گونه‌ای آن را ملاحظه کردید که بتواند بر زید حمل

شود و بـا آن اتّحـاد پیـدا کنـد، شـما عنوان «ضارب» را به کار می‌بریـد. پس از جهت معنا فرقی بین ضارب و ضـرب وجود نـدارد و همان گونه که «ضرب» با هیچ تحلیل عقلی قابل انحلال به دو معنا نیست، «ضارب» هم به‌همین‌صورت است. خلاصه حرف آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» این است که ترکیب‌های دوکلمه‌ای مثل «ابن زیـد» و «غلام عَمرو» را کنار بگذارید. این‌ها ربطی به بحث ما ندارند. آنچه در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۸۱

بساطت و ترکیب محور بحث است این است که آیا معنای مشـتق یک معنایی است که هنگام تحلیل عقلی به دو معنا یا بیشتر منحل می‌شود یا این که معنای مشتق یک معنای بسیطی است که با هیچ تحلیلی قابل انحلال به دو معنا یا بیشتر نیست؟[۲۷۵]

بررسی نظریّه آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه»

این حرف اگرچه از جمـاعتی از بزرگـان و حتّی جمعی از فلاسـفه نقـل شـده است ولی به‌نظر مـا حرف درسـتی نیست، زیرا مـا در مباحث مربوط به معانی حرفیه گفتیم:

معـانی حرفیه از واقعیّات است ولی واقعیّت خاصّی است که نیـاز به طرفین دارد. اگر بخواهـد حقیقت ظرفیّت تحقّق پیـدا کنـد باید «زیـد» باشد، «دار» هم باشد و «زید» هم در «دار» باشد. «زید» به تنهایی و «دار» به تنهایی نمی‌توانند واقعیت ظرفیّت را تحقّق بخشنـد. «زید در دار» واقعیّت ظرفیت را تشکیل می‌دهد. و گفتیم: این واقعیت، مثل واقعیت عرض است ولی در مرتبه‌ای ضعیف‌تر از آن قرار دارد زیرا در بـاب اعراض نیـاز به یـک موضوع و معروض است ولی در معانی حرفیّه، نیاز به دو شـیء است. در باب مشـتق نیز یک واقعیّتی تحقّق دارد که اگر آن واقعیّت نباشـد جایی برای مشـتق باقی نمی‌مانـد. اگر زیـدی نباشـد، ضـربی هم نباشـد و تلبّس زید به ضرب نباشد آیا می‌شود معنای اشتقاقی تحقّق پیدا کند؟ خیر، البته نمی‌خواهیم بگوییم: همه این‌ها داخل در معنای مشتق است. بلکه این مسائل در تحقّق عنوان مشـتق، لازم هستند. اگر ذاتی نباشد، مبدأ و حدثی نباشد، تلبّس ذات به مبدأ نباشد، عنوان اشتقاقی تحقّق پیـدا نمی‌کنـد. اگر زیـد و ضَـرْب و تلبّس نباشد، هزار مرتبه هم مفهوم ضَـرْب را به صورت لا بشـرط اعتبار کنید، این اعتبار، کار را درست نمی‌کنـد. شـما با کلمه «ضارب» حکایت از یک واقعیّت می‌کنیـد آیا آن واقعیّت غیر از این است که باید ذاتی باشد، مبدئی باشد و تلبّس ذات به مبدأ هم باشد؟ شما سخن از اعتبار «ضرب» به صورت «لا بشرط» و یا

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۸۲

به صورت «بشـرط لا» می‌گوییـد. آیا این اعتبار با قطع‌نظر از واقعیّت است؟ یا این که این اعتبار باتوجّه به واقعیّت است و این اعتبار، نقشه همـان واقعیّت است؟ اگر بـا قطع‌نظر از واقعیّت است چطور اگر ضـرب را به صورت «لاـ بشـرط» اعتبار کنیـد قابل حمل بر زید است؟ چطور اگر ضـرب به معنـای کتـک را- که هیـچ اضـافه‌ای بر این معنـا نـدارد- به صورت «لا بشـرط» اعتبار کردیـد، با «زیـد» هوهویت پیـدا می‌کنـد و بین زیدی که عبارت از یک انسان و ذات است با ضـربی که به معنای کتک و یک معنای حدثی است، به مجرّد اعتبار شـما، اتّحاد و هوهویت درست می‌شود و قضـیّه حملیّه تشـکیل می‌گردد، و اگر به صورت «بشرط لا» اعتبار کردید قابل حمـل نیست؟ خیر، این‌هـا ارتبـاطی بـا اعتبار نـدارد. آنجا که شـما می‌گوییـد: «زیـد ضارب»، واقعیّت، یک واقعیّت دیگر است و آن واقعیّـت این است که ذاتی هست، مبـدئی هست و تلبّس ذات به مبـدأ تحقّق دارد، لـذا شـما به عنـوان حکـایت از آن واقعیت، «زیدٌ ضاربٌ» را به کار می‌برید ولی در «زیدٌ ضَرْبٌ» واقعیّتی وجود ندارد و لازم هم نیست واقعیّت وجود داشته باشد زیرا «ضَرْب» با «زید» اتّحاد نـدارد، «ضـرب»، صادر از زیـد و متحقّق از زیـد است نه این که متّحـد با زید باشد و بین ضـرب و زید یک اتّحاد و هوهویتی تحقّق داشـته باشد. مرحوم آیت‌اللّه حائری، گاهی که بعضـی از مسائل فلسفی مطرح می‌شد می‌فرمود: «ما معقول درست نخوانده‌ایم ولی عقلش را داریم. عقـل در جای خودش محفوظ است». آیا کـدام عقلی اجازه می‌دهـد که ما بین «زیـد ضَـرْب» و «زیـد ضارب»

یک چنین فرقی اعتباری قائل شویم و هیچ کاری به واقعیّت و تفاوتی که در واقع بین «ضارب» و «ضَرْب» وجود دارد نداشته و بگوییم: «ضارب» همان «ضَرْب لا بشرط» است. سؤال می‌شود «لا بشرط» چیست؟ بگوییم: «ما خودمان «ضَرْب» را «لا بشرط» اعتبار می‌کنیم و با این حیثیت لا- بشرطی آن را بر زید حمل می‌کنیم». مگر قضایای حملیّه در اختیار ماست که با یک اعتبار بتوانیم این مسائل را درست کنیم؟ «زید ضارب» حاکی از واقعیّت است. واقعیّت آن ربطی به مسأله «ضَرْب» ندارد. آنجا تلبّس مطرح

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۸۳

است، ذات مطرح است. اگرچه در معنای تصوّری مشتق، این ترکیب وجود نداشته باشد ولی واقعیّت را که نمی‌شود انکار کرد. لذا محقّق شریف هم- که قائل به بساطت است- وقتی می‌خواهد برای بساطت، دلیل اقامه کند می‌گوید: این معنای بسیط، انتزاع شده است از ذات به اعتبار تلبّسش به مبدأ. یعنی منتزع منه آن یک واقعیّت است. ولی درعین‌حال می‌گوید: معنای مشتق، بسیط است. امّا این که بخواهیم بگوییم: «ضارب» همان «ضرب» است ولی یک اعتبار «بشرط لا» دارد و یک اعتبار «لا بشرط»، این مطلب باطل است، زیرا ما نمی‌توانیم واقعیّت را انکار کنیم. تا وقتی قاتل، قتل انجام ندهد، عنوان قاتل بر او صدق نمی‌کند.

خواه شما معنای قاتل را مرکّب بدانید یا بسیط. چگونه می‌توان گفت: قاتل، همان قتل است؟ قتل، مفهومی است که لازم نیست تحقّق پیدا کند. ماهیّت قتل مانند ماهیّت انسان است. همان‌طور که در ماهیّت انسان، وجود، مطرح نیست، در ماهیّت قتل هم، وجود مطرح نیست. ولی در ماهیّت قاتل، وجود مطرح است. قاتل اگر دارای معنای بسیط هم باشد، منتزع منه آن «من صدر منه القتل» است. صدور قتل و تلبّس ذات به قتل، در معنای قاتل نقش دارد، ولی قتل، ماهیتی است که گاهی به‌وجود می‌آید و گاهی به وجود نمی‌آید. کسانی که در مورد بساطت می‌گویند: «معنای بسیط این است که حتّی با تحلیل عقلی هم انحلال پیدا نکند»، مجبور شده‌اند برای اسم فاعل، یک چنین معنایی ذکر کنند. زیرا اگر «ضارب» به معنای «ضرب» نباشد، هر معنایی که برای «ضارب» مطرح کنیم با تحلیل عقلی انحلال پیدا می‌کند. تنها راهی که برای اینان وجود دارد این است که بگویند: «ضارب به معنای ضَرْب (/ کتک) است و شما هرچه بخواهید این معنا را به دو معنا منحل کنید نمی‌توانید. کتک، یک معنای جامد است و به هیچ عنوان منحل به دو شیء نمی‌شود. پس بهتر است بساطت را در محدوده همان چیزی که مرحوم آخوند ذکر کرد معنا کنیم». این کلام اینان باطل است و کسی نمی‌تواند آن را بپذیرد.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۸۴

کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

ایشان می‌فرماید اگر ما بساطت را آن‌گونه که مرحوم آخوند بیان کرده، معنا کنیم دیگر نیاز به برهانی که محقّق شریف رحمه الله ذکر کرده پیدا نمی‌شود زیرا بساطتی که مرحوم آخوند فرموده است، معنایش این است: «آنچه از مشتق فهمیده می‌شود، امر واحدی است، اگرچه این معنا قابل انحلال باشد». این مسئله نیازی به برهان ندارد و از راه تبادر قابل حل است. در حالی که محقّق شریف رحمه الله برای اثبات مدّعای خود در مورد بساطت، برهان اقامه کرده است و اقامه برهان دلیل بر این است که آنچه از مفهوم بساطت به ذهن می‌آید، بساطت در مقام ادراک و تصوّر نیست.[۲۷۶] پاسخ کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»: ما باید مطلبی که محقّق شریف رحمه الله در حاشیه شرح مطالع مطرح کرده است مورد بررسی قرار دهیم تا ببینیم آیا کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» تمام است یا نه؟ ولی قبل از این که به آن بحثها بپردازیم می‌گوییم: مگر مسأله بساطت و ترکیب مشتق، از اصل معنای مشتق بالاتر است؟ شما در اصل معنای مشتق، مسأله تبادر و امثال آن را مطرح می‌کردید آیا وقتی نوبت به مسأله بساطت و ترکیب رسید، شما خود را نیازمند به برهان و استدلال می‌بینید؟ حال، بساطت و ترکیب به هر معنایی باشد. این‌طور نیست که بگوییم: چون مسأله بساطت نیاز

به استدلال دارد پس معنای آن غیر از بساطت به حسب ادراک و تصوّر است. خیر، این هم از شئون همان مشتق است. شما وقتی اصل مسأله مشتق را با تبادر و امثال آن ثابت کردید، اینجا هم همین‌طور است. ولی محقّق شریف رحمه الله، از منطقیّین است و در منطق، مسائلی چون تبادر و عدم صحت سلب مطرح نمی‌شود بلکه مسأله برهان و دلیل مطرح است لذا ایشان بر این مسئله اقامه دلیل کرده است. گذشته از این که دلیل محقّق شریف رحمه الله نیز مؤیّد فرمایش مرحوم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۸۵

آخوند است. اگرچه ایشان این دلیل را مقابل مرحوم آخوند قرار داده است. برای تبیین کلام محقّق شریف رحمه الله، ابتدا کلام شارح مطالع را نقل می‌کنیم:

کلام شارح مطالع

در کتاب شرح مطالع در مورد تعریف فکر گفته شده است: «الفکر هو ترتیب امور معلومهٔ لتحصیل امر مجهول»، یعنی فکر، عبارت از این است که امور معلومی کنار هم گذاشته شود و از ترتیب آنها امر مجهولی روشن شود. با توجه به این که کلمه «امور» جمع است و جمع در اینجا جمع منطقی است، پس حد اقل باید دو امر معلوم کنار یکدیگر گذاشته شود تا از راه ترتیب این دو امر معلوم، امر مجهولی تحصیل شود. اشکال: ممکن است گفته شود: لازم نیست دو امر معلوم وجود داشته باشند بلکه گاهی تحصیل امر مجهول، از راه یک امر معلوم است. و آن جایی است که در تعریف چیزی فقط فصل آن را ذکر کنیم مثل این که در مقام تعریف «الإنسان» بگوییم: ناطق، یا این که فقط عرض خاص آن را ذکر کنیم مثل این که در تعریف «الإنسان» گفته شود:
ضاحک. خود منطقیّین، گفته‌اند: در باب حدّ، لازم نیست که حدّ تامّ آورده شود و در باب رسم، لازم نیست که رسم تام آورده شود بلکه گاهی حدّ ناقص یا رسم ناقص در تعریف شیء ذکر می‌شود. حد ناقص، عبارت از تعریف به فصل است، مثل این که در تعریف الإنسان گفته شود: ناطق. خود منطقیّین ناطق را معرّف انسان قرار داده‌اند درحالی‌که ناطق، فصل بوده و یک شیء می‌باشد. و رسم ناقص، عبارت از این است که در تعریف شیء فقط عرض خاص آن را ذکر کنند، مثل این که در تعریف «الإنسان» بگویند: ضاحک. لازمه تجویز این معنا این است که ما می‌توانیم از راه ضاحک به انسان پی ببریم، بنابراین برای پی بردن به امر مجهول، حتماً لازم نیست که امور معلومه را ترتیب دهیم. پاسخ شارح مطالع از اشکال: ضاحک- که به عنوان یک شیء، معرّف انسان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۸۶

قرار می‌گیرد- یک چیز نیست بلکه درحقیقت دو چیز است. «الإنسان ضاحک» به معنای «الإنسان شیء له الضحک» است بنابراین عنوان «شیء» در معنای ضاحک دخالت دارد. در مورد ناطق هم همین‌طور است. پس اینجا هم ترتیب امور معلومه تحقّق دارد.[۲۷۷]

کلام محقّق شریف رحمه الله در حاشیه شرح مطالع

اشاره

محقّق شریف رحمه الله خطاب به شارح مطالع می‌فرماید: این حرف که «هریک از ناطق و ضاحک، دو شیء می‌باشند» باطل است،

زیرا شما که پای «شیء» را در معنای ناطق و ضاحك به‌میان می‌آورید آیا مقصود شما از «شیء» چیست؟ آیا مراد شما مفهوم شیء است یا مصادیق آن؟ مفهوم شیء، یک مفهوم کلّی است. آیا شما می‌گویید: مفهوم شیء، جزئیّت دارد برای معنای مشتق؟ یا این که می‌گویید: مصادیق شیء، جزئیّت دارند برای معنای مشتق؟ انسان در «الإنسان ضاحك»، مصداق شیء است. حیوان، مصداق شیء است. زید و عَمرو و بکر از مصادیق شیء هستند. می‌فرماید هرکدام را که قائل شوید دارای تالی فاسدی است که شما نمی‌توانید به آن ملتزم شوید: اگر قائل به جزئیّت مفهوم شیء برای مشتق بشوید و بگویید: معنای «الإنسان ناطق» عبارت از «الإنسان شیء له النطق» است، ما می‌گوییم: آنچه از خارج برای ما معلوم است این است که «ناطق» به عنوان فصل برای «انسان» است و فصل هر چیز، مقوّم ماهیّت آن چیز می‌باشد. «انسان» یک معنای جوهری است و «ناطق» به عنوان فصل آن می‌باشد و به عبارت دیگر: «ناطق» در اینجا به عنوان مقوّم ذات و مقوّم جوهر قرار گرفته است. حال جای این سؤال است که اگر قرار باشد «شیء» در معنای «ناطق» دخالت داشته باشد آیا این «شیء» جوهر است یا به صورت عرض عام است

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۸۷

که بر تمام چیزها حمل می‌شود؟ عنوان «شیء» بر واجب، ممکن و حتّی بر ممتنع حمل می‌شود. شما وقتی «شریک الباری» را موضوع قرار می‌دهید، «شیء» را برآن اطلاق می‌کنید. وقتی ما دیدیم چیزی هم بر واجب و هم بر ممکن و هم بر ممتنع صادق است می‌فهمیم این چیز عنوان ذاتی و عنوان جوهری ندارد. و از طرفی ما می‌بینیم با وجود این که مقولات، امور متباین هستند و امکان اجتماع بین آنها تحقّق ندارد، عنوان «شیء» بر تمامی مقولات صدق می‌کند. در نتیجه عنوان شیئیّت، به ذات و ذاتیّات ارتباطی ندارد بلکه به عنوان یک وصف عام و عرض عام مطرح است که بر تمام مقولات و بر واجب و ممکن و ممتنع صادق است. پس «شیء» به عنوان یک عرض عام مطرح است و اگر شما بخواهید «شیء» را در معنای «ناطق» بیاورید باید ملتزم شوید که عرض عام داخل در جزء مقوّم- یعنی فصل- می‌باشد. درحالی‌که حساب ذاتیّات با حساب عرض عام و عرض خاص جداست. حتّی عرض خاص هم خارج از ماهیّت است چه رسد به عرض عام. و شما اگر عنوان «شیء» را در معنای «ناطق» بیاورید لازم می‌آید که عرض عام داخل در فصل شده باشد، یعنی چیزی که خارج از ذات و خارج از قوام ذات است و به عنوان عرض مطرح است، جزء فصل و جزء مقوّم ذات شود. و چنین چیزی محال است. امّا اگر قائل به جزئیّت مصادیق «شیء» در معنای مشتق شوید، اشکالی در مورد «ضاحک» پیدا می‌شود.[۲۷۸] زیرا شما باید ملتزم شوید که مصداق «شیء» به عنوان جزء برای معنای «ضاحک» است. و مصداق «شیء» عبارت از خود «انسان» است. چیز دیگری نمی‌تواند مصداق «شیء» باشد و در معنای «ضاحک» جزئیّت داشته باشد. در این صورت، معنای «الإنسان ضاحک» می‌شود: «الإنسان إنسان له الضحک». محقّق شریف رحمه الله می‌فرماید: اگر قبل از این که این حرفها پیش بیاید از شما در رابطه با جهت

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۸۸

منطقی قضیّه «الإنسان ضاحك» سؤال می‌کردند، چه جوابی می‌دادید؟ آیا قضیّه ضروریّه است یا قضیّه ممکنه یا فعلیّه؟ تردیدی نیست که این قضیّه، ممکنه است، «الإنسان ضاحک» یعنی «یمکن أن یکون الإنسان ضاحکاً». قضیّه ممکنه‌ای است که امکان آن فقط در ارتباط با انسان است. جمادات نمی‌توانند ضاحک باشند. محقّق شریف رحمه الله می‌فرماید: اشکال حرف شما این است که اگر شما مصداق «شیء»- که عبارت از انسان است- را در معنای «ضاحک» بیاورید و قضیّه «الإنسان ضاحک» را به «الإنسان إنسان له الضحک» معنا کنید، جهت قضیّه، انقلاب پیدا می‌کند و قضیّه «الإنسان ضاحک» به صورت قضیّه ضروریّه درمی‌آید. و چنین انقلابی مستحیل است. در نتیجه ما باید بگوییم: معنای مشتق، هم از مفهوم «شیء» و هم از مصداق «شیء» فاصله دارد. پس درحقیقت، مرحوم محقّق شریف با این برهان می‌خواهد بساطت مفهوم مشتق را اثبات کند، در مقابل شارح مطالع که قائل به ترکیب در معنای مشتق بود.[۲۷۹] بررسی کلام محقّق شریف رحمه الله و شارح مطالع قبل از بررسی کلام ایشان باید ببینیم آیا اینان

بساطت و ترکیب را چگونه معنا کرده‌اند؟ آیا معنای بساطت- که محقّق شریف رحمه الله قائل است- به همان چیزی برمی گردد که حتّی هنگام تحلیل هم ترکّبی در آن وجود ندارد؟ یعنی همان چیزی که گفته می‌شد که بین مبدأ و مشتق هیچ مغایرتی تحقّق ندارد و مغایرت آن دو به «لا بشرط» بودن و «بشرط لا» بودن است؟ شارح مطالع می گفت: با نظر سطحی، ناطق و ضاحک، یک چیزند ولی با دقّت

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۸۹

درمی‌یابیم که معنای ناطق عبارت از «شیء له النطق» و معنای ضاحک عبارت از «شیء له الضحک» است. آیا شارح مطالع می‌خواهد همان تحلیل عقلی- که مرحوم آخوند در معنای مشتق ذکر کرد و اسم آن را بساطت گذاشت- را ذکر کند و اسم آن را ترکیب بگذارد،[۲۸۰] یا این که این‌ها دو حرفند؟ در کلام شارح مطالع، مسأله تحلیل مطرح نشده است. ایشان می گوید: همین نظر بدوی را اگر از سطحی بودن بیرون بیاورید و با دقّت بررسی کنید مسأله ترکیب در کار است. پس ایشان نمی‌خواهد بگوید: ناطق، هنگام تحلیل عقلی، منحل به دو شیء می‌شود. نظر دقّی غیر از تحلیل است. نظر دقّی معنایش این است که در ارتباط با همان ادراک خودتان اگر خوب نگاه کنید و نظر بدوی و سطحی را کنار بگذارید، ملاحظه می کنید ناطق دو چیز است، نه دو چیز تحلیلی بلکه دو چیز واقعی. بنابراین بین کلام مرحوم آخوند و کلام شارح مطالع فرق وجود دارد. ترکیبی که شارح مطالع قائل است غیر از بساطتی است که مرحوم آخوند معتقد است. مرحوم آخوند می گوید: معنای بساطت این است که هرچه شما به ذهن خود فشار بیاورید. از شنیدن مشتق، یک معنا به ذهن شما می آید، ولی همین معنا را اگر در بوته تحلیل عقلی قرار دهید، انحلال به دو شیء پیدا می کند. مخصوصاً با توجّه به تشبیهی که مرحوم آخوند مطرح کرد- اگرچه ما در تشبیه ایشان مناقشه داشتیم-. مرحوم آخوند فرمود: با شنیدن کلمه «حجر» بیش از یک معنا به ذهن نمی‌آید ولی همین معنا با تحلیل عقلی به «شیء له الحجریّة» انحلال پیدا می کند. بیان مطلب با عبارت دیگر: آیا مسأله تحلیل عقلی که در کلام محقّق خراسانی رحمه الله مطرح شد همان دقّتی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹۰

است که در کلام شارح مطالع ذکر شده است؟ به نظر ما این‌گونه نیست، این دو با یکدیگر فرق دارند. ترکیبی که شارح مطالع ذکر می کند شبیه ترکیب غلام زید است با این تفاوت که غلام زید در بادی نظر هم دو چیز است ولی ناطق در بادی نظر یک چیز است. امّا اگر بادی نظر کنار برود و مسأله دقّت جای آن را بگیرد ناطق نیز مانند غلام زید دو شیء خواهد بود. ولی به‌نظر مرحوم آخوند معنای ناطق در هیچ مرحله‌ای- مربوط به مقام تصور و ذات معنا- دو چیز نیست مگر در مرحله تحلیل که در آنجا به دو چیز انحلال پیدا می کند. ولی مرحله تحلیل، غیر از مرحله دقّت نظر است. دقّت نظر در مقابل نظر سطحی مطرح است. پس درحقیقت، ترکیبی که شارح مطالع مطرح می کند ترکیب تحلیلی نیست. این ترکیب، مربوط به مرحله دقّت است و قبل از مرحله تحلیل است. علاوه بر این، محقّق شریف رحمه الله که در مقام جواب شارح مطالع برآمده و در مقابل ترکیب می‌خواهد مسأله بساطت را اثبات کند، همان بساطتی را درنظر دارد که ما گفتیم، زیرا اگر ناطق درنظر دقّی دارای ترکیب نباشد- هرچند در موقع تحلیل دارای ترکیب باشد- کجا لازم می آید عرض عام داخل در فصل شده باشد؟ کجا لازم می آید قضیّه ممکنه انقلاب به ضروریه پیدا کند؟ پس نفس استدلال محقّق شریف رحمه الله در مقابل شارح مطالع، دلیل بر این است که شارح مطالع، ترکیب را به همان نحوی که ما مطرح کردیم دیده است و استدلال محقّق شریف رحمه الله هم در مقابل او در ارتباط با نفی همان ترکیب است. اشکالی بر آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه»: از آنچه گفته شد معلوم گردید که آنچه آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» فرمود که «از حرف محقق شریف و بیان شارح مطالع استفاده می‌شود که بساطت و ترکیبی که ایشان ذکر کرده‌اند غیر از بساطت و ترکیبی است که مرحوم آخوند ذکر کرده است» کلام درستی نیست بلکه بساطت و ترکیبی که محقق شریف رحمه الله و شارح مطالع ذکر کرده‌اند عین همان چیزی است که مرحوم آخوند بیان کرده است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹۱

بررسی دلیل محقق شریف رحمه الله

دلیلی که محقق شـریف رحمه الله برای اثبـات بساطت مفهوم مشـتق و در مقابل شارح مطالع ذکر کرد مورد مناقشه قرار گرفته است. قبل از این که اشـکالات دلیل ایشان را مطرح کنیم تذکّر این نکته را لازم می‌دانیم که برفرض این که دلیل ایشان صـحیح باشد، این مقـدار را ثابت می‌کنـد که «شـیء»- نه از نظر مفهوم و نه از نظر مصـداق- در مشـتق اخـذ نشده است، زیرا قسـمت اوّل دلیل، ایشان ثابت می‌کند که مفهوم «شـیء» در مشـتق داخل نیست و قسـمت دوّم دلیل، ایشان ثابت می‌کند که مصداق «شـیء» در معنای مشـتق اخـذ نشـده است. ولی این دلیل ثابت نمی‌کند که در مشـتق، ترکّب وجود ندارد، زیرا ممکن است ترکّبی در ارتباط با معنای مشـتق وجود داشـته باشـد ولی ارتباط به «شـیء» نداشـته باشـد. مخصوصاً اگر بساطت را آن‌طوری که اینان معنا می‌کننـد بدانیم و بگوییم: «مشـتق، با مبـدأ- از جهت حقیقت و معنا- هیـچ تغایری نـدارد». آن‌وقت قائل به ترکیب بگوید: «ترکیب به این صورت است که در معنای مشـتق، عنوان حدث به ضـمیمه نسبت این حدث به ذات، تحقّق دارد ولی خود ذات دخالت ندارد». اگر کسـی ترکّب معنای مشـتق را این‌گونه دانست، دیگر دلیل محقّق شـریف نمی‌تواند آن را نفی کند، زیرا غایت دلیل محقق شریف رحمه الله این است که دخالت «شـیء» را در مشـتق نفی می‌کند. ولی با توجه به این که کلام محقّق شـریف به عنوان حاشیه بر شرح مطالع است و در شرح مطالع هم روی «شیء» تکیه شده است لذا دلیل ایشان در حاشیه، در مقابل متن شرح مطالع است.

شـارح مطـالع، مسأله ترکیب را در ارتباط با «شـیء» مطرح کرده و محقّق شـریف رحمه الله نیز برای اثبات بساطت، بر همان «شـیء» اشـکال کرده است. و الّـا اگر بخـواهیم دلیـل محقّـق شـریف رحمه الله را به عنوان یکی از ادلّه بسـاطت درنظر بگیریم، دلیـل ایشـان نمی‌توانـد بساطت را اثبات کنـد، هرچنـد هر دو شقّ دلیل ایشان تمام باشـد و هیچ مناقشه‌ای به آن وارد نباشد. حال با قطع‌نظر از این مسئله به بررسی اشکالات کلام محقق شریف رحمه الله می‌پردازیم:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹۲

اشـکال اوّل: محقّق شـریف رحمه الله در فرض اوّل کلام خود فرمود: «اگر مفهوم «شـیء» در معنای مشـتق، جزئیّت داشـته باشد لازم می‌آید که عرض عام داخل در فصل باشد با این که فصل، از ذاتیّات اشیاء، و عرض، خارج از ذاتیّات اشیاء است و رتبه ذات، مقدّم بر رتبه عرض است. بایـد ابتـدا ذات حاصـل شود و پس از آن عرض در کـار بیایـد. همان‌طور که در سواد و جسم، رتبه معروض را مقدّم بر رتبه عرض می‌دانید در مسأله جنس و فصل، نسبت به عرض خاص و عرض عام هم رتبه جنس و فصل، تقدّم بر رتبه عرض دارد، زیرا عرض، وقتی عارض ذات می‌شود که ذات، تمامیّت و تحقّق پیـدا کرده باشـد». بعضـی به محقّق شـریف رحمه الله اشـکال کرده و گفته‌اند: «شـیء، عرض عام نیست». ما در ضـمن بیان کلام محقّق شـریف رحمه الله گفتیم: «شـیء» به عنوان یک عرض عام مطرح است. بهترین شاهـد بر این مطلب این است که تمـام مقولـات نه‌گـانه- بـا این که تبـاین ذاتی دارنـد- ولی به تمام آنها عنوان «شیء» اطلاق می‌شود. بعضی گفته‌اند:

«شـیء» جنس است. می‌گوییم: اگر چنین باشـد باید گفته شود: بین مقولات نه‌گانه، تباین وجود ندارد و در یک جنس بالا و جنس الأجناس- به نام شـیئیّت- مشترکنـد، در حالی که تردیـدی در متباین بودن مقولات وجود ندارد. و در ذاتیّات، در هیچ مرحله‌ای بین آنها قدر مشترک وجود ندارد. پس همین‌که ما می‌بینیم همه مقولات در مفهوم «شیء» مشترکند درمی‌یابیم که «شیء» به عنوان ذات و ذاتی مطرح نیست بلکه به عنـوان یـک عرض مطرح است که آن‌قـدر دامنه‌اش وسیع است که هم بر واجب‌الوجود و هم بر ممکن

الوجود و هم بر ممتنع الوجود اطلاق می‌شود. قضیّه «شریک الباری شیء» قضیّه کاذبی نیست زیرا معنای «شیء» موجود بودن نیست. و اگر کسی بگوید: معنای شیء، همان وجود است، باز هم مسئله تمام است، زیرا وجود، جزء ماهیّت انسان نیست. وجود، نه جنس انسان است و نه فصل او. جواب صحیحی که از کلام محقّق شریف داده شده و به عنوان اشکال برایشان مطرح است همان جوابی است که مرحوم آخوند در کفایه ذکر کرده است و مرحوم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹۳

حاجی سبزواری نیز در حاشیه منظومه همین حرف را مطرح کرده است ۲۸۱] و شاید مرحوم آخوند از آنجا گرفته باشد. آن حرف این است که ما اصلًا قبول نداریم که «ناطق» به عنوان فصل مطرح باشد بلکه ناطق یک عرض خاصی است که به عنوان ضرورت، جانشین فصل شده است. دلیل بر این که «ناطق» فصل نیست این است که: اوّلًا: فصول اشیاء و آنچه در ارتباط با حقیقت اشیاء است برای غیر خداوند معلوم نیست و تنها اوست که به حقایق اشیاء و کنه اشیاء آگاهی دارد. ثانیاً: اگر بخواهیم ناطق را فصل انسان قرار دهیم، در معنای ناطق دو احتمال وجود دارد: یکی اینکه مقصود از نطق، همین نطق ظاهری و تکلّم باشد. دیگر این که مقصود از نطق، همان علم و ادراک کلّیات باشد زیرا تنها انسان است که می‌تواند مدرک کلّیات باشد و درک کلّیات، در موجودات دیگر وجود ندارد. گفته‌اند: اگر نطق را به‌معنای نطق ظاهری بگیریم، نطق ظاهری از مقوله جوهر نیست، بلکه از مقوله کیف است، آن‌هم کیف مسموع که با سمع ارتباط دارد و قابل شنیدن است. و اگر نطق را به معنای علم و ادراک کلّیات بگیریم، در علم اختلاف شده است، بعضی آن را از مقوله کیف می‌دانند و از آن به کیف نفسانی تعبیر می‌کنند. بعضی علم را- به‌لحاظ این که احتیاج به معلوم دارد و اضافه به معلوم دارد- از مقوله اضافه می‌دانند و بعضی هم علم را از مقوله انفعال می‌دانند زیرا علم عبارت از نقشی است که از واقعیّت در ذهن انسان ترسیم می‌شود. گویا این، حالت انفعالی و در مقابل واقعیّت می‌باشد. بالأخره علم از مقوله جوهر نیست. گفته‌اند: ناطق را چه به معنای نطق ظاهری و چه به معنای نطق باطنی و ادراک

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹۴

کلّیات بگیریم، روی هیچ فرضی عنوان جوهری پیدا نمی‌کند، پس نمی‌تواند فصل برای انسان باشد ولی چون راهی برای فصل وجود نداشته است، ناطق- که به عنوان یک عرض خاص برای انسان بوده- را قائم‌مقام فصل قرار داده‌اند، بدون این که خصوصیّت واقعی فصل در آن وجود داشته باشد. مرحوم آخوند، مؤیّدی نیز بر این مطلب ذکر می‌کند، ایشان می‌فرماید: وقتی ما در ارتباط با فصل حیوان سؤال می‌کنیم می‌بینیم دو چیز را به عنوان فصل ذکر می‌کنند و می‌گویند: الحیوان حساسٌ متحركٌ بالإرادة. در حالی که یک ماهیّت نمی‌تواند دارای دو فصل ممیّز باشد، از اینجا کشف می‌کنیم که نه حسّاس به عنوان فصل حیوان است و نه متحرّك بالإرادة، بلکه هر دوی این‌ها به‌لحاظ مجموعْ جانشین فصل قرار گرفته‌اند، زیرا نه حساسیّت ترجیحی بر تحرّك به اراده دارد و نه تحرّك به اراده ترجیحی بر حساسیّت دارد بلکه هر دو به عنوان عرض خاص مطرح بوده‌اند که در اینجا به عنوان معرّف و جانشین فصل حیوان قرار داده شده‌اند. بنابراین در مقابل محقّق شریف رحمه الله این معنا گفته می‌شود که اگر مفهوم «شیء» در معنای ناطق به عنوان جزئیّت مطرح باشد، تالی فاسدی که شما فرمودید لازم نمی‌آید. شما گفتید: عرض عام داخل در فصل می‌شود، در حالی که ناطق فصل نیست بلکه لازم می‌آید عرض عام با تقیید به یک قید به عنوان عرض خاص مطرح شود.

«شیء» عرض عام است، مقیّد می‌شود به «له النطق» و تقیید عرض عام به خصوصیّت «له النطق» سبب می‌شود که این مجموع مقیّد و قید به عنوان یک عرض خاص مطرح شوند. به عبارت روشن‌تر: عرض عام، می‌تواند داخل در عرض خاص باشد زیرا عرض خاص، از تقیید عرض عام به یک خصوصیّت تحقّق پیدا می‌کند و ما به این مجموع، عرض خاص می‌گوییم. درحالی که اگر شیء به تنهایی بود از آن به عرض عام تعبیر می‌کردیم امّا عرض عام مقیّد به قید «له النطق»، یک عرض خاص است و این هیچ تالی فاسدی به دنبال ندارد.[۲۸۲]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹۵

امّا محقّق شریف رحمه الله در فرض دوّم کلام خود فرمود: اگر مصداق «شیء»، در مفهوم مشتق اخذ شده باشد لازم می‌آید که قضیّه ممکنه به قضیّه ضروریّه انقلاب پیدا کند. درحالی‌که امکان و ضرورت در مقابل یکدیگرند.

امکان، معنایش نبودن ضرورت است و اگر ضرورت به وجود آید، چه در ارتباط با وجود باشد- مثل باری تعالی- و چه در ارتباط با عدم باشد- مثل شریک الباری- هر دو از ممکن خارج می‌شوند. ممکن عبارت از چیزی است که نه جانب وجودش ضرورت داشته باشد و نه جانب عدمش. ایشان فرمود: در قضیّه «الإنسان ضاحک» اگر از ما سؤال می‌شد جهت این قضیّه چیست؟ پاسخ می‌دادیم: جهت آن امکان است و حتّی فعلیّت- که مطلقه عامّه نام دارد- هم در آن مطرح نیست، در حالی که اگر مصداق شیء را در معنای ضاحک دخالت دهیم- که طبعاً مصداق شیء در ضاحک، عبارت از خود انسان است- معنای قضیّه «الإنسان ضاحک» می‌شود: «الإنسان إنسان له الضحک» و جهت چنین قضیّه‌ای عبارت از ضرورت است. صاحب فصول رحمه الله در مقام اشکال به محقّق شریف رحمه الله فرموده است: ما نفهمیدیم چگونه انقلاب تحقّق پیدا می‌کند. اگر ما می‌خواستیم بگوییم: «الإنسان إنسان» بدون این که انسان در محمول قیدی داشته باشد بلکه محمول ما نفس انسان باشد، می‌گفتیم: «قضیّه «الإنسان إنسان» یک قضیّه ضروریّه است». ولی در ما نحن فیه این‌گونه نیست. ضاحک به‌معنای انسانِ فقط نیست، «انسان» جزء معنای ضاحک است. ضاحک به معنای «إنسان له الضحک» است و این مجموعه را وقتی بر انسان حمل می‌کنیم جهتش همان امکان است زیرا «له الضحک» که به عنوان قیدیّت در محمول دخالت دارد، ثبوت آن برای انسان، ضرورت ندارد. اثبات ضحک برای انسان، جهتش همان امکان است. بله، اگر ثبوت «له الضحک» برای «انسان» ضروری بود «إنسان له الضحک» انقلاب پیدا می‌کرد. لذا قضیّه «الإنسان إنسان له الضحک» جهت امکانی‌اش تغییر نکرده است اگر ما می‌گفتیم: «الإنسان إنسان» حق با شما بود ولی محمول ما انسان مطلق نیست بلکه انسان مقیّد به قیدی است که ثبوت آن قید

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹۶

ضروری نیست و ثبوت انسان مقیّد به چنین قیدی، برای موضوع ضروری نیست بلکه دارای امکان است.[۲۸۳]

کلام مرحوم آخوند

اشاره

مرحوم آخوند در مقام تصحیح کلام محقّق شریف رحمه الله و اشکال بر صاحب فصول رحمه الله برآمده و می‌فرماید: اگر «ضاحک»[۲۸۴] را به «إنسان له الضحک» معنا کردیم و مقیّد و قید و تقیید در کار آمد، در اینجا به دو دید می‌توانیم به محمول نگاه کنیم: گاهی ما محمول را ذات مقیّد قرار می‌دهیم و قید را خارج از دایره محمول قرار می‌دهیم ولی تقیّد- که یک معنای حرفی است- را داخل در محمول می‌کنیم. مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله می‌گوید: اگر قید از دایره محمول خارج شد، انقلاب، تحقّق پیدا می‌کند، زیرا با توجّه به این که تقیّد، معنایی حرفی است معنای «الإنسان إنسان له الضحک» به «الإنسان إنسان» برگشت می‌کند و قضیّه «الإنسان إنسان» قضیّه ضروریّه است. بنابراین همان انقلابی که محقّق شریف رحمه الله ذکر کرد پیش می‌آید. ولی گاهی قید را از دایره محمول خارج نمی‌کنیم، یعنی همان‌طوری که ذات مقیَّد، محمول است، قید هم عنوان محمولیّت داشته و داخل در دایره محمول باشد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹۷

مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر ما محمول را با این دید نگاه کنیم، دیگر نمی‌توانیم بگوییم «الإنسان إنسان له الضحک» یک قضیّه است، بلکه در اینجا دو قضیّه وجود دارد: یکی قضیّه «الإنسان إنسان» می‌باشد، که جهت آن عبارت از ضرورت است و دیگری قضیّه «الإنسان له الضحک» است، که جهت آن عبارت از امکان می‌باشد. لذا ما نمی‌توانیم بگوییم: «جهت قضیّه «الإنسان إنسان له الضحک» عبارت از ضرورت است» همچنین که نمی‌توانیم بگوییم: «جهت آن عبارت از امکان است»، زیرا این قضیّه، به دو قضیّه انحلال پیدا می‌کند و این دو قضیّه، در جهت متفاوتند، یکی جهتش ضرورت و دیگری امکان است. مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: از این که محمول، انحلال به یک قضیّه پیدا کند تعجّب نکنید، مگر شما نزاع میان ابن سینا و فارابی را در منطق فراموش کرده‌اید؟

ابن سینا می‌گفت: موضوع در قضایا به عنوان عقد الوضع، منحل به قضیّه‌ای می‌شود که جهت آن فعلیّت است و از آن به مطلقه عامّه تعبیر می‌کنند، یعنی وقتی «انسان» موضوع برای قضیّه‌ای قرار گرفت، این «انسان» را اگر تحلیل کنیم معنایش این است:

«آنچه در خارج وجود پیدا کرده و انسانیت برای او بالفعل ثابت شده است». ولی فارابی می‌گوید: ما نمی‌توانیم مسأله فعلیّت را در عقد الوضع بیاوریم بلکه آن جهتی که در عقد الوضع وجود دارد عبارت از امکان است. اگر شما «انسان» را موضوع برای قضیّه‌ای قرار دهید معنایش این است: «آنچه در خارج وجود پیدا کرده و انسانیّت برای آن بالإمکان تحقّق دارد». بنابراین ابن سینا و فارابی هر دو معتقدند عقد الوضع- یعنی موضوع- با وجود این که مفرد است، انحلال به قضیّه پیدا می‌کند، ولی ابن سینا می‌گوید: انحلال به قضیّه مطلقه عامّه پیدا می‌کند. امّا فارابی می‌گوید:

انحلال به قضیّه ممکنه پیدا می‌کند.[۲۸۵] مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر در عقد الوضع مسئله به این صورت باشد، در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹۸

عقد الحمل که یک مقیّد و قیدی در کار است و درحقیقت، ترکیبی در کار است، شما دیگر نباید در انحلال به قضیّه تردید داشته باشید.[۲۸۶]

بررسی کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند در پاسخ اشکال صاحب فصول رحمه الله به محقّق شریف رحمه الله فرمود: اینجا که شما مقیّد را محمول قرار می‌دهید دو جور فرض می‌شود: یک‌وقت، محمول را ذات مقیّد قرار می‌دهید نه به وصف مقیّد بودن. یعنی در مثال «الإنسان إنسان له الضحک»، محمول را «انسان» قرار می‌دهید و قید- که عبارت از ضحک است- را خارج از دایره محمول می‌دانید. تقیّد هم یک معنای حرفی است که ملحوظ بالاستقلال نمی‌باشد، در این صورت همان انقلابی که محقّق شریف رحمه الله فرمود تحقّق پیدا می‌کند، یعنی قضیّه ممکنه، انقلاب به قضیّه ضروریه پیدا می‌کند زیرا درحقیقت، محمول شما «انسان» است و قید ضحک خارج است و تقیّد هم یک معنای حرفی غیر ملحوظ بالاستقلال است. ما ابتدا همین فرض اوّل مرحوم آخوند را مورد بحث قرار می‌دهیم و پس از آن به بررسی فرض دوّم ایشان می‌پردازیم: اشکال برفرض اوّل: مرحوم آخوند که تقیّد را یک معنای حرفی می‌داند، آیا برای این معنای حرفی نقشی قائل است یا اینکه خیال می‌کند معانی حرفیّه اموری هستند که با نظر غیر استقلالی به آنها نظر می‌شود بدون این که دارای واقعیّت و حقیقت باشند؟ ما در مباحث معانی حرفیّه گفتیم: معانی حرفیّه، یکی از واقعیّات و حقایق عالم است و یک سنخ وجودی دارد که اختصاص به خودش دارد، البته در قوّت وجود، حتّی به اعراض هم نمی‌رسد، زیرا اعراض نیاز به یک موضوع دارند ولی معانی حرفیه نیاز

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹۹

به دو شیء دارند، ظرفیت، متقوم به ظرف و مظروف است و به هر دو امر احتیاج دارد ولی درعین‌حال دارای واقعیّت است. این‌طور نیست که ظرفیّت، یک امر اعتباری باشد. لحاظ و اعتبار، در معنای ظرفیّت نقشی ندارد. اینجا که شما قید را خارج می‌کنید آیا تقیّد، داخل در محمول است یا خارج از آن می‌باشد؟ اگر بگویید: «تقیّد- مثل خود قید- خارج از محمول است» می‌گوییم، «پس گویا این متکلّم، آدم دیوانه‌ای است، او می‌خواسته قضیّه «الإنسان إنسان» را تشکیل دهد ولی آمده قضیّه «الإنسان ضاحک» را تشکیل داده است، هرچند شما بیایید اثری برآن بار کنید و بگویید: مثل عنوان مشیر، اشاره به محمول واقعی- که انسان است- دارد» کسی که آمده قضیّه «الإنسان ضاحک» را تشکیل داده است، آیا درحقیقت می‌خواسته «الإنسان إنسان» را بگوید یا این که چیز اضافه‌ای در محمول دخالت دارد؟

تردیدی نیست که چیز اضافه‌ای در محمول دخالت دارد هرچند شما آن اضافه را تقیّد بدانید. ولی تقیّد، یک واقعیّت و حقیقتی است که در معنای ضاحک نقش دارد و إلّا کسی نمی‌تواند ادّعا کند که ضاحک یعنی إنسان لیس إلّا، کاتب یعنی إنسان لیس إلّا، ناطق یعنی إنسان لیس إلّا، اگر چنین باشد باید کاتب و ضاحک و ناطق و ... الفاظ مترادف باشند. در نتیجه اگر تقیّد به عنوان یک واقعیّت در محمول نقش داشته باشد، محمول، انسان به وصف تقیّد است و انسان به وصف تقیّد، برای انسان ضرورت ندارد.

آنچه ضرورت دارد خود انسان است. اگر ضاحک، معنایش انسان فقط بود، این ضرورت داشت ولی اگر ضاحک، معنایش انسان با وصف تقیّد بود، قید هم یک امر غیر ضروری است، هرچند خود قید در محمول نقش ندارد ولی تقیّد به امر غیر ضروری در محمول نقش دارد. در این صورت آیا جهت چنین قضیّه‌ای ضرورت است یا امکان؟ آیا انقلاب، تحقّق پیدا می‌کند؟ آیا قضیّه ممکنه به ضروریّه منقلب می‌شود یا همان امکان به قوّت خود باقی است و انقلابی تحقّق ندارد؟ تردیدی در این نیست که امکان به قوّت خود باقی است و انقلابی تحقّق ندارد. خلاصه این که چون تقیّد معنای حرفی است گویا مرحوم آخوند، آن را فاقد ارزش

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰۰

دانسته است درحالی که ما گفتیم: معنای حرفی چه در مقام حکایت و چه در مقام انشاء، بیانگر یک واقعیّت است. پس دخالت در محمول دارد و قضیّه «الإنسان ضاحک» به قضیّه «الإنسان إنسان» برگشت نمی‌کند تا جهت آن از امکان به ضرورت منقلب شود. اشکال برفرض دوّم: فرض دوم مرحوم آخوند این بود که همان گونه که ذات مقیّد و تقیّد، داخل در دایره محمول می‌باشند، قید هم داخل باشد. ایشان فرمود: در این صورت، قضیّه «الإنسان ضاحک»[۲۸۷] منحل به دو قضیّه می‌شود: یکی از آن دو، قضیّه «الإنسان إنسان» و دیگری قضیّه «الإنسان له الضحک» است. جهت قضیّه اوّل، ضرورت و جهت قضیّه دوّم، امکان است. به‌نظر ما این قسمت از کلام مرحوم آخوند نیز دارای اشکال است، زیرا: اوّلًا: برفرض که این قضیّه، انحلال به دو قضیّه پیدا کند ولی شما (مرحوم آخوند) از این حرف چه نتیجه‌ای می‌خواهید بگیرید؟ بالاخره آیا انقلابی را که محقّق شریف رحمه الله فرمود و مورد اشکال صاحب فصول رحمه الله قرار گرفت قبول دارید یا نه؟ اگر می‌خواهید بگویید: انقلاب محقّق شریف رحمه الله تحقّق ندارد، این که جواب صاحب فصول رحمه الله نمی‌شود. صاحب فصول رحمه الله- در مقابل محقّق شریف رحمه الله- انقلاب قضیّه ممکنه به ضروریّه را رد کرد. امّا اگر می‌خواهید بگویید: «انقلاب، تحقّق دارد»، که ظاهر جواب بودن هم همین را اقتضاء می‌کند، در این صورت از شما سؤال می‌کنیم: آیا اگر قضیه ممکنه‌ای به دو قضیّه انحلال پیدا کرد که جهت یکی از آن دو، ضرورت و جهت دیگری امکان بود، تالی فاسدی به دنبال ندارد؟ زیرا شما باید مجموع دو قضیه را درنظر بگیرید و در منطق می‌گویند: نتیجه تابع اخس مقدّمتین است. بنابراین اگر شما دو قضیه- که یکی ممکنه و دیگری ضروریه است- را کنار هم بگذارید و بخواهید روی مجموع این دو، جهتی را

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰۱

پیاده کنیـد باید بگویید: جهت آن، امکان است، زیرا امکان، نسبت به ضـرورت، اخس است. در این صورت چه انقلابی تحقّق پیدا کرده است؟ بله اگر جهت به‌لحاظ مجموع، ضرورت بود، این انقلاب محقّق شریف رحمه الله درست بود. این تازه برفرض این است که ما انحلال را بپـذیریم در حالی که ما اصل انحلال را قبول نـداریم. اگر محمول ما یک مقیّد بود به‌طوری که هم ذات مقیّد و هم قیـد و هم نفس تقیّـد در محمول نقش داشته باشـند آیـا محمول از وحـدت خـارج می‌شود؟ آیا محمول ما دو شـیء می‌شود؟ خیر، مقیّـد- بما هو مقیّـد- اگرچه قیـدش هم همراهش باشـد، رجوع به دو شـیء و دو قضـیّه نمی‌کند. درحقیقت مرحوم آخوند در اینجا خلطی کرده است زیرا ایشان می‌گوید: در قضیّه «الإنسان ضاحک»، اگر ما برای مصداق شیء- که عبارت از انسان است- در معنای «ضاحـک» نقش قائـل شویم، معنـایش «الإنسـان إنسان له الضـحک» می‌شود. بیشتر از این نیست. ولی ایشان در مقام انحلال برآمـده می‌گوید: این قضـیّه به دو قضـیّه منحل می‌شود: یکی قضـیّه «الإنسان إنسان» است. این «انسان» همان «انسان» در «إنسان له الضحک» است، اگر چنین است، پس قضـیّه دوّم که ایشان موضوعش را «انسان» قرار داد این «انسان» از کجا آمـده است؟ به عبارت دیگر: در قضیّه «الإنسان إنسان له الضحک» ما دو «انسان» داریم، یک «انسان» به عنوان موضوع و یک «انسان» هم جزء محمول است. امّا وقتی ایشـان پـای انحلاـل را به‌میان می‌آورد، می‌گویـد: قضـیّه «الإنسان ضاحک» منحل می‌شود به دو قضـیّه «الإنسان إنسان» و «الإنسان له الضـحک» سؤال این است که این «انسان» سوّم- که موضوع در قضـیّه دوّم است- از کجا آمده است؟ آیا از داخل موضوع در قضیّه اوّل بیرون آمـده یـا از داخـل محمول در قضـیّه اوّل؟ بنابراین، ما یک قضـیّه بیشتر نـداریم. اگر از ایشان به عنوان یک منطقی و یک ادیب، سؤال می‌شـد آیا قضـیّه «الإنسان إنسان له الضـحک» یک قضـیّه است یا دو قضـیّه است؟ در جواب می‌گفتند: این یک قضـیّه است. تقیّد محمول باعث نمی‌شود که موضوع

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۵۰۲

دو تا شود، موضوع همان «الإنسان» فقط و محمول آن‌هم «انسان» مقیّد است. عجیب‌تر از این بی‌توجّهی مرحوم آخوند، این است که مسأله عقـد الحمل را به عقـد الوضع تشبیه کرده و گفته است: همان‌طور که در عقـد الوضع در نزاع میان ابن سـینا و فارابی اختلاف است که آیـا عقـد الوضع جهتش عبـارت از فعلیّت و مطلقه عـامّه است یـا جهتش عبارت از امکان است؟ پس همان‌طور که در عقد الوضع، منحل به قضـیّه می‌شود، در عقـد الحمل نیز انحلال به قضـیّه وجود دارد. می‌گوییم: اگر عقد الحمل، منحل به قضـیّه شد چه ربطی به این دارد که ما دو قضـیّه داشـته باشـیم؟ به عبارت روشن‌تر: اگر عقد الوضع منحل به قضـیّه شد چرا نمی‌گویید: ما دو قضیّه داریم؟ چرا نمی‌آیید یک قضـیّه را به چهار قضـیّه منحل کنید و بگویید: دو قضـیّه آن مربوط به عقد الوضع و دو قضیّه آن مربوط به عقد الحمل است؟

پس همان‌طوری که در عقد الوضع، رجوع به قضـیّه مطلقه عامّه و یا ممکنه عامّه- بنا بر اختلاف بین ابن سـینا و فارابی- هیچ تأثیری در انحلال به دو قضـیّه ندارد، عقد الحمل هم اگر منحل به قضیّه شد، سبب نمی‌شود که اصل قضیّه ما دو قضیّه شود و دو موضوع و دو محمول داشته باشد، معنای انحلال به دو قضیّه این است که ما دو موضوع و دو محمول داشـته باشـیم. در نتیجه فرض دوّم کلام مرحـوم آخونـد دارای اشـکال بیشـتری نسـبت به فرض اوّل ایشـان است و به‌طـور کلّی کلاـم مرحـوم آخونـد دارای اشـکال است و نمی‌توانـد به عنوان جواب صـاحب فصول رحمه الله واقع شود. نکته‌ای در ارتبـاط بـا دلیـل محقّق شـریف رحمه الله: دلیلی که محقّق شریف رحمه الله ذکر کرد دارای دو شقّ بود: شقّ اوّل آن این بود که مفهوم شـیء نمی‌توانـد در معنای مشـتق دخالت داشته باشـد، زیرا در این صورت لازم می‌آید عرض عام داخل در فصل شود. شقّ دوّم این بود که مصداق شـیء[۲۸۸] نمی‌تواند در معنای مشتق اخذ شود، زیرا در

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۵۰۳

این صورت لازم می‌آیـد قضـیّه ممکنه به قضـیّه ضـروریه انقلاب پیـدا کند. شقّ اوّل را ما پاسخ دادیم، شقّ دوّم را نیز صاحب فصول

رحمه الله جواب داد سپس مرحوم آخونـد در مقام اشـکال بر صاحب فصول رحمه الله و دفاع از محقّق شـریف رحمه الله برآمـد که به‌نظر مـا کلاـم ایشان (مرحوم آخونـد) ناتمام بود. حال می‌خواهیم در ارتباط با دلیل محقّق شـریف رحمه الله نکته‌ای را مطرح کنیم ۲۸۹] و آن نکته این است که اصولًا شقّ دوّم کلاـم محقّق شـریف رحمه الله از محلّ نزاع خارج است و ما ادلّه دیگری بر بطلان آن داریم، زیرا اگر مصادیق شـیء در معنای مشـتق دخالت داشته باشد لازم می‌آید که موضوع له مشتق، خاص باشد یعنی باید بگوییم: در مشـتق، وضع عام است و واضع وقتی می‌خواسـته هیئت مشـتق را وضع کند مفهوم شیء و ذات را درنظر گرفته ولی وضع را برای مصـداق انجـام داده است. انسـان، یک مصـداق شـیء؛ جسم، یک مصـداق شـیء؛ مسائل اعتباری، یک مصـداق شـیء؛ زیـد، یک مصداق شـیء و عَمرو، یک مصداق شیء است. باید بگوییم، تمام این مصادیق- با وجود تباینی که بین آنهاست- به عنوان موضوع له می‌باشـند. آیـا وجـداناً وضع در مشتق به این صورت است؟ حـال ما چه بگوییم: «مشـتق دارای معنای بسـیط است» و چه بگوییم: «دارای معنـای مرکّب است». خیر، وضع در مشـتق، این‌گونه نیست. خود محقّق شـریف رحمه الله هم این را قبول دارد که در مشـتق، وضع عـام و موضوع له عـام است. یعنی اگر واضع، مفهوم شـیء را درنظر گرفته، مشـتق را برای همان مفهوم با قیـد اتّصاف به مبـدأ وضع کرده است. حتّی کسانی هم که می‌گوینـد: «مشـتق، با مبـدأ هیـچ‌گونه تغایر ذاتی نـدارد و تغایر آن دو، اعتباری است، مبدأ به عنوان «بشـرط لا» ی از حمل و مشتق، «لا بشرط» از حمل است» آنان هم می‌گویند: «مشتق، دارای وضع عام و موضوع له عام است». در حالی که لازمه اخذ مصداق شیء در معنای مشتق این است که یک فرق

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰۴

دیگری هم داشـته باشـند و آن این است که در مبـدأ، وضع عام و موضوع له عام است ولی در مشـتق، وضع عام و موضوع له خاص است. و احـدی به این امر ملتزم نشـده است. چه کسانی که قائل به ترکیبنـد و چه کسانی که قائل به بساطت می‌باشـند. و چه کسانی که بساطت را ماننـد آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» معنا می‌کننـد و چه کسانی که بساطت را مانند مرحوم آخوند معنا می‌کنند،[۲۹۰] همه اتّفاق دارند که مشـتق، مانند «انسان» است و همان‌طور که «انسان» دارای وضع عام و موضوع له عام است، مشتق نیز دارای وضع عام و موضوع له عـام است. در نتیجه، خوب است مـا این شقّ- یعنی دخـالت مصادیق شـیء در معنای مشـتق- را از بحثمان خارج کنیم، چون لاـزمه‌اش این است که مشـتق دارای وضع عـام و موضوع له خـاص باشـد. علاـوه بر این، یک اشـکال دیگر هم دارد و آن این است که آنجایی که شـما قضـیّه حملیّه تشکیل می‌دهید و می‌گویید: «الإنسان ضاحک»، در اینجا مصداق شیء در ضاحک مشخص است. مصداق شیء در ضاحک عبارت از انسان است. در جاهایی که عناوینی داریم که آن عناوین در یک نوع خاص وجود دارد، مثلًا عنوان ضاحـک و کـاتب، فقـط در نوع انسـان است. در اینجـا مصـداق شـیء روشن است. ولی گـاهی نه قضـیّه حملیّه تشـکیل می‌دهیم و نه عنوانمان اختصاص به نوع خاصّی دارد، مثلًا می‌گوییم: الحساس، می‌گوییم: المتحرک بالإرادهٔ، در این متحرک که ما می‌گوییم: «مصداق شیء وجود دارد»، آیا آن مصداق چیست؟

آیا انسان را می‌خواهـد بگویـد؟ بقر را می‌خواهد بگوید؟ غنم را می‌خواهد بگوید؟ آیا در اینجا که قضـیّه حملیّه‌ای در کار نیست و عنوان «المتحرک بالإرادهٔ» اختصاص به نوع خاصـی ندارد، ابهام وجود دارد؟ یا باید ملتزم به ابهام شوید، زیرا شما نمی‌دانید مصداق شیء در اینجا چیست؟ در نتیجه، عنوان «الکاتب» ابهام ندارد ولی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰۵

عنوان «المتحرک بالإرادهٔ» ابهام دارد. و یا باید ملتزم شوید که مصداق شـیء در مشـتق اخذ نشده است و اگر چیزی اخذ شده باشد، همان مفهوم شیء است. «المتحرک بالإرادهٔ» یعنی «شیء له التحرک بالإرادهٔ». در انسان بخواهید به کار ببرید، همین معنای آن است و در بقر و غنم نیز معنایش همین است. بنابراین لازمه اخـذ مصـداق شـیء در معنای مشـتق، ابهام در این عناوین است درحالی‌که ما می‌بینیم همان‌طور که «ضاحک» و «کاتب»- از نظر معنای مشـتقی- ابهام ندارنـد، «المتحرک بالإرادهٔ» هم ابهام نـدارد. در نتیجه باید

این شقّ- یعنی دخالت مصادیق شـیء در معنای مشتق- را کنار بگذاریم و از محل بحث خارج کنیم. آنچه هست همان مفهوم شیء است. همان‌طور که وقتی کلمه «شـیء» را می گوییم، معنایی کلّی و مبهم و خالی از هر خصوصـیتی به ذهن شـما می آید. اگر کسـی بگویـد: «شـیء، داخل در معنای مشـتق است»، بنا بر فرض قول به ترکّب، باید با قطع‌نظر از وصف تلبّس به حدث و اتّصاف به مبدأ، شیء دخالت داشته باشد. پس بحث را باید روی این آورد. و اینجا دلیل محقّق شریف رحمه الله نتوانست مسأله عدم دخالت مفهوم شیء در معنای مشتق را ثابت کند. ولی مرحوم آخوند دلیلی ذکر کرده که لازم است آن را مورد بررسی قرار دهیم:

دلیل مرحوم آخوند بر بساطت معنای مشتق

ایشان می‌فرماید: اگر شـما مثلًا بگویید «زید الکاتب کذا»، عبارت «زید الکاتب»- با قطع نظر از خبر آن- ترکیب وصفی ناقص است. توجّه به این ترکیب ما را هـدایت می کنـد به این که در معنای مشـتق، نه مفهوم شـیء اخـذ شـده و نه مصداق آن، برای این که اگر مفهوم شیء یا مصداق آن در معنای مشتق اخذ شده باشد،[۲۹۱] لازم می آید که در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰۶

این ترکیب وصفی، موصوف ۲۹۲] شـما تکرار پیدا کرده باشد، چرا؟ لابد مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید: اگر شما مفهوم شیء را اخذ کرده باشـید باید بگویید: «زید الذی شـیء له الکتابهٔ» و در اینجا شیء، همان زید است. و اگر مصداق شیء را اخذ کرده باشید باید بگویید: «زید الذی زید له الکتابهٔ»، در نتیجه لازم می آید که موصوف در ترکیب شـما تکرار شده باشد درحالی‌که ما بالوجدان می‌بینیـم که چنین تکرّری در کـار نیست.[۲۹۳] پاسـخ دلیـل مرحوم آخونـد: مـا در جواب مرحوم آخونـد می گوییم: آنچه شـما در ارتباط با مصـداق گفتیـد[۲۹۴]، مـورد قبـول مـا نیسـت و برفرض هـم آن را بپـذیریم،[۲۹۵] مطلبی که در ارتبـاط بـا مفهوم گفـتید نمی‌تواند مورد قبول ما واقع شود. اگر ما مفهوم شـیء را در «الکاتب» اخذ کردیم و بعد به منظور «الکاتب» گفتیم: «زید الذی شـیء له الکتابهٔ»، کجا موصوف تکرار شده است؟ اگر ما الذی را برداریم، قضـیّه حملیّه درست می‌شود، مثل این که بگوییم: «زید شیء له الکتابهٔ». شما می‌خواهید حرف مرحوم محقّق شریف را بگویید و ادّعای انقلاب قضیّه ممکنه به قضیّه ضروریّه را بنمایید، درحالی‌که ظاهر کلام شـما این است که این مطلب، غیر از ادّعای انقلاب است. اگر ما قضـیّه حملیّه‌ای به‌صورت «زید شـیء له الکتابهٔ» تشـکیل دادیم آیا تکراری در کار است؟ آیا موضوع را در محمول اخذ کرده‌ایم؟ شما می گویید:

«شـیء به عنوان عرض عام مطرح است»، اگر ما شـیء را به عنوان عرض عام، صـریحاً یا در بطن کاتب و ضاحک اخذ کردیم، کجا موصوف تکرار شده است؟ موصوف ما زید است، انسان است. انسان، حیوان ناطق است و شیء به عنوان عرض عام مطرح است.

اگر «الإنسان شـیء له الکتابهٔ» به عنوان تکرار موصوف مطرح است شما همه جا این حرف را بزنید. در «الإنسان ضاحک» و «الإنسان ناطق» نیز همین حرف را بگویید. در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰۷

حالی که وقتی انسان با وجـدانش برخورد کنـد هیـچ‌گونه تکرّر موصوف در اینجا نمی‌بینیـد. بنابراین دلیل مرحوم آخوند نیز- مانند دلیل محقّق شریف رحمه الله- نتوانست بساطت معنای مشتق را ثابت کند.

دلیل دیگر بر بساطت معنای مشتق:

ادلّه دیگری نیز در این زمینه مطرح شده که همه آنها ناتمام است: یکی از ادلّه‌ای که ذکر شده این است که اگر ما مفهوم ذات و مفهوم شیء را در مشتق اخذ کنیم، بدون شک، علاوه بر ذات، مبدأ و اتّصاف ذات به مبدأ[۲۹۶] در معنای مشتق دخالت دارند. قائل می‌گوید: اگر نسبت بین ذات و مبدأ، در معنای مشتق دخالت داشته باشد، لازم می‌آید که در قضیّه «الإنسان ضاحک» دو نسبت در عرض هم تحقّق پیدا کند. یکی آن نسبتی است که در بطن مشتق اخذ شده و دیگری نسبتی است که قضیّه حملیّه اقتضای آن را دارد. در حالی که ما می‌بینیم در قضیّه «الإنسان ضاحک» بیش از یک نسبت وجود ندارد و آن نسبتی است که در قضیّه حملیّه وجود دارد. از اینجا کشف می‌کنیم که مفهوم شیء، در معنای مشتق دخالت ندارد تا ما محتاج شویم نسبتی هم در آنجا تشکیل دهیم.[۲۹۷] پاسخ دلیل اخیر: به‌نظر ما بطلان این دلیل واضح است، زیرا: اوّلًا: نسبتی که در محمول- یعنی مشتق- وجود دارد، نسبت غیر تامّه است.

درحالی‌که نسبت در قضیّه حملیّه، نسبت تامّه است. حتّی اگر جمله‌ای به عنوان خبر قرار

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰۸

گیرد، نسبت موجود در آن جمله، نسبت ناقصه خواهد بود و نسبت تامّه نمی‌تواند محمول در یک قضیّه حملیّه واقع شود. موضوع در قضیّه حملیّه یا باید مفرد باشد و یا مرکّب ناقص، محمول هم همین‌طور است و نمی‌شود موضوع یک قضیّه، مرکّب تام و محمول هم یک مرکّب تام باشد و درعین‌حال ما قضیّه حملیّه تشکیل دهیم. ثانیاً: نسبت ناقصه، در عرض نسبت تامّه نیست بلکه برآن تقدّم دارد زیرا در تشکیل قضیّه، اوّل مسأله موضوع و محمول مطرح است بعد مسأله اتّحاد و هوهویت و یا به تعبیر ایشان نسبت. پس نسبت در قضیّه حملیّه در طول موضوع و محمول است و از محمول تأخّر دارد، در نتیجه از نسبتی که در محمول است نیز تأخّر دارد. ثالثاً: اصلًا این دو نسبت، ربطی به هم ندارند. شما که دو نسبت در عرض هم فرض کردید لابد می‌خواهید بگویید: «موضوع و محمول در این دو نسبت یک چیز است» و به‌همین‌جهت آن را دارای اشکال دانستید و الّا اگر موضوع و محمول، دو چیز باشند چه اشکالی دارد که دو نسبت در عرض هم قرار گیرند؟ ما می‌گوییم: خیر، موضوع و محمول، یکی نیست، زیرا موضوع در نسبتِ محمول، عبارت از «شیء» است که «الکتابهٔ» را به آن نسبت داده‌اید و نسبت هم با کلمه «له» تفهیم شده است. ولی در اصل قضیّه حملیّه شما، موضوع عبارت، از زید و محمول، عبارت از مجموع «شیء له الکتابهٔ» است و این دو نسبت، نه موضوعشان به هم ارتباط دارد و نه محمولشان. در این صورت، چه مانعی دارد که این دو نسبت در عرض هم باشند؟ در نتیجه این دلیل هم نمی‌تواند بساطت مفهوم مشتق را اثبات کند.

تحقیق در ارتباط با بساطت و ترکیب در معنای مشتق

اشاره

از مباحث گذشته معلوم گردید که ادلّه ذکر شده برای اثبات بساطت مفهوم مشتق، نتوانست این مطلب را به اثبات برساند. و نیز معلوم گردید که ادّعای قائل به ترکیب، دخالت مصادیق شیء در مفهوم مشتق نمی‌باشد بلکه قائل به ترکیب می‌گوید: مفهوم شیء و مفهوم ذات و امثال این‌ها- یعنی عناوین عامّه‌ای که در همه جا صدق می‌کنند

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰۹

و به عنوان عرض عام بر تمامی اشیاء عارض می‌شوند- در مشتق دخالت دارد. و ملاحظه شد که ادلّه بساطت نتوانست این مطلب را از بین ببرد. از طرفی اشاره کردیم که کسی نمی‌تواند این معنا را انکار کند که واقعیّت معنای مشتق، به ذات و مبدأ و تلبّس ذات به مبدأ نیاز دارد. و حتّی محقّق شریف رحمه الله هم که قائل به بساطت است می‌گوید: «ما قبول داریم که در انتزاع معنای مشتق، منتزع منه ما عبارت از سه چیز است و اگر این سه چیز تحقّق نداشته باشد، نمی‌توانیم آن معنای بسیط مشتق را انتزاع کنیم، آن سه چیز عبارتند از: ذات، مبدأ و تلبّس ذات به مبدأ». ما وقتی این حرف‌ها را کنار هم قرار می‌دهیم بحث می‌شود که آیا با شنیدن مشتق، یک معنای بسیطی به ذهن ما می‌آید و این امور سه‌گانه از محدوده ذهن خارج است- هرچند به صورت منتزع منه مطرح است- یا این که با شنیدن مشتق، همین‌ها به ذهن می‌آید و امر انتزاعی و واسطه‌ای در کار نیست؟ وقتی شما مبدأ را می‌شنوید، فقط حدث به ذهن شما می‌آید. وقتی فعل ماضی را می‌شنوید، هم حدث و هم نسبت حدث به ذات در زمان گذاشته یا یک معنایی که منطبق بر زمان گذشته است- در زمانیّات- به ذهن شما می‌آید. عین همین معنا را در مورد مشتق پیاده می‌کنیم. شما وقتی ضارب را می‌شنوید، با توجه به این که ضارب، اختصاص به انسان دارد، در دایره انسان، معنای «انسان متلبّس به ضرب» به ذهن شما می‌آید، آن‌هم با وصف ابهامی که دارد، یعنی زید یا بکر یا عَمرو را مشخص نمی‌کند. وقتی مثال بالاتری ذکر کنید و بگویید: «أبیض»، آیا از «أبیض» چه چیز فهمیده می‌شود؟ آیا از «أبیض» معنای «شیء له البیاض» یا «شیء اتّصف بالبیاض» را نمی‌فهمیم؟ چرا، ولی این که آیا شیء عبارت از جسم است یا انسان است یا جماد است؟ کاری با این‌ها نداریم. درعین‌حال، مفهوم ابیض برای ما هیچ ابهامی ندارد.

اگر کسی ناآشنا به لغت عرب باشد و از شما معنای ابیض را سؤال کند- بدون این که کاری به جسم و امثال این‌ها داشته باشد- شما در جواب می‌گویید: ابیض چیزی است که معروضِ بیاض است، ابیض عبارت است از «شیء عرض له البیاض،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۱۰

شیء اتّصف بالبیاض». به عبارت دیگر: اگرچه در واقعیت معنای مشتق- و لو به صورت منتزع منه که آنان می‌گویند- ما سه چیز لازم داریم ولی آیا آنچه متبادر از معنای مشتق است یک معنای بسیط غیر از این سه چیز است یا این که نفس همین واقعیّت به ذهن می‌آید؟

همان‌طور که در «زید فی الدار»، آن واقعیت ظرفیّت متقوّم به زید و دار در ذهن می‌آید، از شنیدن ضارب هم همان واقعیّت معنای مشتق به ذهن می‌آید؟ بنابراین وقتی انسان همه جوانب مسئله را ملاحظه می‌کند و از طرفی می‌بیند ادلّه بساطت ناتمام است و ازطرفی مصادیق شیء، نقشی در معنای مشتق ندارند، انسان می‌تواند بگوید: آنچه از معنای مشتق به ذهن تبادر می‌کند یک معنای ترکیبی است به این صورت که ما یک ذات داریم و یک حدث و یک ارتباط بین ذات و حدث. یعنی همان معنایی که در افعال وجود دارد، در مشتق هم وجود دارد ولی بنا بر مشهور، در افعال، زمان یا چیزی که در زمانیّات منطبق بر زمان است- مثل ترقّب و تحقّق- مطرح می‌باشد. در مشتق هم همان معنا مطرح است، بدون این که قید زمان یا مسأله ترقّب و تحقّق- که در زمانیّات منطبق بر زمان می‌شود- وجود داشته باشد. آیا بین «ضَرَبَ» و «ضارب» فرق دیگری وجود دارد؟ اگر ما حیثیت زمان یا مشابه زمان را از «ضَرَبَ» کنار بزنیم، آیا این خصوصیّات سه‌گانه در «ضَرَبَ» وجود ندارند؟ آیا معنای بسیطی در مورد آن مطرح است؟ خیر، در آنجا مبدأ و ذات و نسبت مطرح است، در ضارب هم همین‌طور است، بدون این که مسأله زمان یا مشابه زمان در مفهوم ضارب به حسب وضع نقشی داشته باشد. لذا به‌نظر می‌آید که مشتق دارای یک معنای مرکّبی است و این ترکیب، ترکیب تحلیلی نیست که با معنای بساطت مخالفتی نداشته باشد، خیر، همین معنا به ذهن انسان می‌آید. فرقی نمی‌کند که شما بگویید: «ضارب» یا بگویید: «شیء ثبت له الضرب». اگر شما به منظور «ضارب» بگویید: «شیء ثبت له الضرب» آیا کسی می‌گوید: «این دو با هم متغایرند، ضارب، معنای بسیطی است و «شیء ثبت له

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۱۱

الضرب» معنای مرکّبی است»؟ خیر، فرقی بین این دو نیست. ممکن است به ذهن شما بیاید که در زبان فارسی، ما از کلمه «ضارب» یک معنا- یعنی «زننده»- را استفاده می‌کنیم. می‌گوییم: همین «زننده» نیز محلّ بحث است که آیا معنای بسیطی است یا معنای مرکّب؟ زننده‌ای که هم زدن در آن مطرح است، هم شخص مطرح است و هم ارتباط بین زدن و شخص در آن مطرح است. البته کلمه، واحد است ولی منافات ندارد که همین کلمه واحد، معنای ترکیبی داشته باشد، خصوصاً در مشتق ازنظر لغت عرب و لغات دیگر که ما می‌بینیم مادّه وجود دارد و هیئت هم وجود دارد و هرکدام از این‌ها وضع مستقلّی دارند. و جای تعجّب است که با وجود این مسائل، چطور ادّعا می‌شود که مشتق، یک مفهوم بسیط دارد؟ مادّه و هیئت، مثل دو کلمه‌اند، همان‌طور که در غلام زید وقتی مسأله ترکیب را مطرح می‌کردیم می‌گفتیم: «دو معنا به ذهن می‌آید». هرچند غلام زید از نظر ادبی جمله نیست بلکه یک کلمه است. غلام زید مبتدا یا خبر واقع می‌شود، مضاف و مضاف الیه کلمه واحده می‌باشد ولی ذهن ما از شنیدن غلام، به یک معنا و از شنیدن زید، به معنای دیگر منتقل می‌شود.

در باب مشتق که مرکّب از هیئت و مادّه است، مادّه، تحصّل مستقلّی ندارد مگر به صورت مصدر و اسم مصدر، و وقتی هم در ضمنِ مشتق واقع می‌شود، تحصّل مستقلّی ندارد ولی درعین‌حال آیا مادّه‌ای که در ضمن مشتق می‌آید، برای چیزی وضع نشده است؟ پیداست که ارتباط مادّه و هیئت و تحصّل مادّه در ضمن هیئت خاصّی به نام مشتق، بیانگر بیش از یک معناست و نمی‌تواند بیانگر یک معنا باشد.

جایی که دو وضع وجود دارد، دو موضوع له وجود خواهد داشت. لذا به‌نظر می‌رسد که مشتق دارای یک معنای ترکیبی است و این معنای ترکیبی عبارت از مفهوم شیء و مفهوم ذات- که عام‌ترین مفاهیم است- به ضمیمه مبدأ و به‌ضمیمه تلبّس و ارتباط مفهوم شیء به مبدأ می‌باشد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۱۲

اشکالی بر کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

در بحث‌های گذشته گفتیم: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» مرکّب بودن مفهوم مشتق را پذیرفته است و یکی از ادلّه‌ای که برآن اقامه کرده، مسأله تبادر بود و ما این‌ها را قبول کردیم ولی ایشان مطلب دیگری نیز دارد که در اینجا می‌خواهیم با کلام خود ایشان آن را جواب دهیم. ایشان در ارتباط با معنای بساطت، حرف مرحوم آخوند را ردّ کرده و می‌فرمود:

مسأله تحلیل عقلی را که مرحوم آخوند ذکر می‌کند، همان ترکیب است و اصولًا قائل به ترکیب، همین تحلیل عقلی را قائل است و قائل به بساطت کسی است که می‌گوید: «به هیچ عنوان ترکیب وجود ندارد، حتّی عند التحلیل». همان گونه که گذشت ما از کلام شارح مطالع و محقّق شریف رحمه الله خلاف این را استفاده کردیم. اکنون می‌خواهیم از حرف خود آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در ردّ این حرف ایشان استفاده کنیم، پس می‌گوییم: ایشان که برای اثبات ترکیب، به تبادر تمسّک می‌کند- و ما هم آن را قبول داریم- سؤال این است که آیا ترکیبی که در اینجا متبادر است، ترکیب تحلیلی است یا ترکیب عند استماع اللفظ؟ ترکیب تحلیلی به این معناست که انسان بعد از شنیدن لفظ، باید مدّتی فکر کرده و مسئله را زیر و رو کند تا ترکیب تحقّق پیدا کند. این ترکیب تحلیلی با تبادر سازگار نیست، معنای تبادر مربوط به مسأله ادراک و تصوّر است و کسی نمی‌تواند تبادر را در ارتباط با تحلیل مطرح کند. تبادر مربوط به این مقام است که انسان لفظی را بشنود و چیزی به ذهن او بیاید، تبادر یعنی انسباق به ذهن، مبادرت به ذهن و مبادرت به ذهن از مرحله تصوّر است. تصوّر یعنی صورت ذهنیّه و این مربوط به مقام تبادر است. بنابراین اگر ما بساطت

مرحوم آخوند را که مربوط به وحدت ادراک و وحدت تصوّر بود ولی عند التحلیل، دو شـیء می‌شد- مثل حجر که عند التحلیل به «شیء له الحجریهٔ» تحلیل می‌شد- قائل شویم این تحلیل نمی‌تواند با تبادر ارتباط داشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۱۳

آنچه به تبادر ارتباط دارد مقام تصوّر و ادراک است. پس ایشان از یک طرف ترکیب را به‌معنای بساطت مرحوم آخونـد- که مسأله تحلیل در آن مطرح بود- معنا می‌کند و ازطرفی برای ترکیب به تبادر تمسّک می‌کند و این دو با یکدیگر قابل جمع نیستند.

ترکیبی که ایشـان مطرح می‌کنـد مربـوط به مرحله ادراک و تصوّر است زیرا به تبـادر اسـتدلال می‌کنـد و وقـتی ترکیب، مربوط به مرحله ادراک و تصوّر باشـد چرا حرف مرحوم آخونـد در ارتباط با بساطت- که به معنای وحدهٔ الإدراک معنا کرد- را ردّ می‌کند؟ به عبـارت روشن‌تر: ایشـان فرمود: آنچه صـاحب کفـایه رحمه الله بیـان کرده است به ترکیب برمی‌گردد، یعنی ترکیب، همان تحلیل عقلی است. در این صورت چرا ایشـان به تبادر تمسّک می‌کنـد؟ تبادر، مربوط به مقام ادراک و تصوّر است ما هم ترکیبی را که در مقابـل بسـاطت مرحـوم آخونـد است قبول داریم. مرحوم آخونـد فرمود: «بسـاطت به معنـای وحـدت معنـا به حسب ادراک و تصوّر است». مـا می‌گوییم: این حرف شـما درست است ولی مـا بسـاطت مفهوم مشـتق را قبول نـداریم، بلکه معتقـدیم مشـتق دارای معنای مرکّب است و ترکیب آن در ارتبـاط با همین مقام ادراک و تصوّر است که شـما ذکر کردیـد. ما معتقـدیم: از شـنیدن لفظ ضارب، معنای مرکّبی به ذهن سـبقت می‌گیرد. مشـتق، شبیه مضاف و مضاف الیه است، همان گونه که از شـنیدن غلام زیـد سه معنا به ذهن می‌آیـد، مشـتق هم به‌همین‌صورت است ولی آنجا به صورت مضاف و مضاف الیه است که در ادبیات با آن دو، معامله کلمه واحده می‌شود و اینجا به صورت مشتق است که مشتق هم هرچند مرکّب از مادّه و هیئت است ولی در ادبیات به عنوان یک کلمه به‌حساب می‌آید. نتیجه بحث در ارتباط با بساطت و ترکیب از آنچه گذشت معلوم گردید که معنای بساطت و ترکیب، به همان کیفیتی است که مرحوم آخوند مطرح کرده است. امّا در مورد معنای مشـتق، مرحوم آخوند قائل به بساطت بود و مفهوم و مصداق شیء را به‌طور کلّی از معنای مشتق خارج می‌دانست

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۱۴

ولی به‌نظر ما مصداق شـیء خارج از معنای مشـتق است زیرا دخول آن مسـتلزم این است که وضع در مشتق، عام و موضوع له خاص شود و کسـی ملتزم به این امر نشـده است. امّیا مفهوم شـیء- به عنوان عـامش- در معنـای مشـتق دخـالت دارد و یک معنای ترکیبی است. حـال بعضـی ادّعا کرده‌انـد که بساطت معنای مشـتق از امور واضـحی است که تردیـدی در آن وجود نـدارد ولی به‌نظر ما این ادّعا، مثل بعضـی ادّعاهای اجماع است که اعتباری نداشته و حجّیتی در آنها نیست. تا اینجا بحث بساطت و ترکیب به پایان رسیده و ثمره این بحث از جهت علمی است و از ناحیه عملی ثمره‌ای برآن مترتّب نیست.

تنبیه دوّم: چه فرقی بین مشتق و مبدأ وجود دارد؟

اشاره

اگرچه این بحث در تنبیه اوّل نیز مورد اشاره قرار گرفت ولی مرحوم آخونـد در تنبیه دوّم به‌طور مسـتقل آن را مورد بحث قرار داده است و جهت این که این بحث را به صورت مستقل مطرح کرده و دنباله بحث اوّل قرار نداده این است که عدّه کثیری از فلاسفه در مقام فرق بین مشـتق و مبدأ گفته‌اند: «مشتق «لا بشرط» و مبدأ «بشرط لا» است»[۲۹۸] و بین علماء بحث واقع شده که مراد فلاسـفه از این جمله کوتـاه چیست؟ صـاحب فصـول رحمه الله عبـارت را به گـونه‌ای معنـا کرده و مرحـوم آخونـد به صـاحب فصول رحمه الله

اعتراض کرده و عبارت را به گونه دیگری معنا کرده است. بعضی دیگر، معنای سوّمی برای عبارت ذکر کرده‌اند که نه به کلام صاحب فصول رحمه الله و نه به کلام مرحوم آخوند رجوع می کند. ما باید اوّلا کلمات این بزرگان را بررسی کرده و ببینیم کدام‌یک با کلام فلاسفه منطبق است؟ و ثانیاً ببینیم آیا این کلام فلاسفه با معنایی که

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۵۱۵

خودشان ذکر کرده‌اند منطبق است یا نه؟ قبل از ورود به بحث، ذکر این نکته لازم است که ظاهراً مقصود از مبدأ، همان مبدأ حقیقی- یعنی مادّه‌ای که در مشتق وجود دارد- می‌باشد. مشتق، معنای «لا بشرط» دارد لذا صلاحیّت حمل و قابلیّت حمل در آن وجود دارد ولی مبدأ، معنای «بشرط لا» دارد لذا قابلیّت حمل و صلاحیّت حمل در آن وجود ندارد.

تفسیر صاحب فصول رحمه الله از کلام فلاسفه

صاحب فصول رحمه الله فرموده است: مراد فلاسفه، فرق بین مشتق و مبدأ در ارتباط با اعتبار است، یعنی مشتق و مبدأ، یک حقیقت واحده و یک مفهوم واحد می‌باشند ولی این مفهوم را به دو صورت می‌توان لحاظ و اعتبار کرد: اگر این مفهوم واحد به صورت «لا بشرط» لحاظ شود، عنوان مشتق پیدا کرده و صلاحیّت حمل در آن تحقّق پیدا می کند و اگر به صورت «بشرط لا» اعتبار شود، عنوان مبدأ را پیدا کرده و دیگر صلاحیّت حمل ندارد. بر اساس تفسیر صاحب فصول رحمه الله، «بشرط لا» و «لا بشرط» بودن همان عناوینی می‌شود که در بحث مطلق و مقیّد مطرح است. این عناوین در بحث مطلق و مقیّد به این صورت مطرح می‌شود که اگر مولا ماهیّتی را درنظر گرفت و خواست آن ماهیّت را متعلّق حکم خود قرار دهد، در این ماهیّت- ازنظر لحاظ مولا- سه حالت تصوّر می‌شود: ۱- مولا نفس ماهیّت را در ارتباط با اوصاف و قیود و عوارض به صورت «لا بشرط» ملاحظه می کند، مثلًا ماهیّت عتق رقبه را متعلّق وجوب قرار می‌دهد بدون این که خصوصیّت دیگری در متعلّق حکم نقش داشته باشد. اینجا متعلّق حکم، عبارت از ماهیّت مطلقه است که از آن به «ماهیت لا بشرط» تعبیر می‌شود. ۲- مولا نفس ماهیّت را متعلّق حکم قرار نمی‌دهد بلکه وصفی خارج از ماهیّت را در متعلّق حکم دخیل می‌داند، مثلًا می گوید: عتق رقبه درصورتی متعلّق حکم و

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۵۱۶

محصِّل غرض است که رقبه مقیّد به ایمان باشد. اینجا متعلّق حکم، ماهیّت مقیّد است که از آن به «ماهیّت بشرط شیء» تعبیر می‌شود. ۳- مولا- در مثل عتق رقبه می‌بیند ایمان نقشی در متعلّق حکم ندارد ولی کفر، مانعیّت دارد از این که غرض مولا در عتق رقبه حاصل شود، در اینجا ماهیّت مأخوذ در متعلّق حکم را مقیّد به «عدم الکفر» می کند که اگر فرض کنیم بین کفر و ایمان واسطه‌ای وجود داشته باشد می‌تواند محصِّل غرض مولا باشد یعنی رقبه‌ای که باید عتق شود، باید کافر نباشد، خواه مؤمن باشد یا نه. از این ماهیّت به «ماهیت بشرط لا» تعبیر می‌شود. این اقسام سه‌گانه در باب مطلق و مقیّد، مربوط به لحاظ و اعتبار مولاست. و صاحب فصول رحمه الله کلام فلاسفه را- در فرق بین مشتق و مبدأ- براساس همین مبنای اعتبار معنا کرده و فرموده است: نظر فلاسفه این است که مشتق و مبدأ یک حقیقت و یک ماهیّت می‌باشند ولی این ماهیّت را به دو صورت می‌توان اعتبار کرد: اگر این ماهیّت را به صورت «لا بشرط» اعتبار کنیم عنوان مشتق به خود می گیرد و صلاحیّت حمل در آن وجود دارد ولی اگر همین ماهیّت را به صورت «بشرط لا» اعتبار کنیم، صلاحیّت حمل نداشته و عنوان مبدأ به خود می گیرد. سپس صاحب فصول رحمه الله به فلاسفه اعتراض کرده و می‌فرماید: ما معنای کلام شما را نمی‌فهمیم، آنچه می‌فهمیم این است که اگر شما زید را موضوع و حرکت یا علم را محمول قرار دهید، چنانچه هزار بار هم حرکت و علم را به صورت «لا بشرط» فرض کنید «زیدٌ حرکةٌ» یا «زیدٌ علمٌ» درست نمی‌شود، که مثلًا اگر کسی از در وارد شد و گفت:

«زیدٌ علمٌ» ما نتوانیم حکم به صحّت یا بطلان این قضیّه بکنیم بلکه ناچار باشیم با گوینده قضیّه صحبت کنیم و ببینیم آیا علم را به صورت «لاـ بشرط» اعتبار کرده یا به صورت «بشرط لا»؟ اگر به صورت «لا بشرط» اعتبار کرده باشد قضیّه‌اش درست و إلّا باطل است. درحالی‌که وقتی جمله «زیدٌ علمٌ» به گوش شما می‌خورد شما تردید نمی‌کنید که این عبارت، قضیّه حقیقیّه نیست. هرچند از باب مجاز درست است ولی ما

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۱۷

در مجاز، بحثی نداریم، ما در تشکیل قضیّه به نحو حقیقت بحث می‌کنیم. لذا صاحب فصول رحمه الله می‌گوید: ما حرف فلاسفه را قبول نداریم، مسأله اعتبار، نقشی در فرق بین مشتق و مبدأ ندارد.[۲۹۹]

اعتراض مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله و تفسیر ایشان از کلام فلاسفه

مرحوم آخوند در کفایه به صاحب فصول رحمه الله اعتراض کرده و حتّی به ایشان نسبت غفلت داده است. مرحوم آخوند ابتدا می‌فرماید: فرق بین مشتق و مبدأ این است که، درحقیقت معنای مشتق، خصوصیّتی وجود دارد که قابل حمل بر ذات است، مثلًا «عالم» دارای معنایی است که این معنا هیچ ارتباطی به لحاظ و اعتبار متکلّم ندارد. «عالِم» یک معنای واقعی و حقیقی دارد که این معنا وقتی با زید مقایسه شود می‌بینیم قابل جری و حمل بر زید است و می‌توان بین زید و عالم قضیّه حملیّه- که ملاکش اتّحاد و هوهویّت است- تشکیل داد و گفت: «زید عالم»، همان‌طور که ملاک حمل در غیر مشتقات- مثل «زید إنسان»- همین است. این خصوصیّت در ذات مشتق وجود دارد و نیاز به اعتبار ندارد. ولی ما وقتی سراغ مبدأ می‌آییم می‌بینیم در مبدأ- به حسب حقیقت و معنایش- خصوصیّتی تحقّق دارد که آن خصوصیّت اقتضا می‌کند که مبدأ، قابل حمل بر ذات نباشد و بین آن و ذات هیچ‌گونه اتّحاد و هوهویّتی تحقّق پیدا نکند. بنابراین براساس کلام مرحوم آخوند، فرق بین مشتق و مبدأ یک فرق واقعی و حقیقی است بدون این که وابستگی به اعتبار متکلّم داشته باشد و بدون این که مسائل مطرح شده در مطلق و مقیّد- که مربوط به اعتبار مولا و متکلّم است- در اینجا نقشی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۱۸

داشته باشد. مرحوم آخوند- سپس می‌فرماید: «کلام اهل معقول نیز به همین مطلب برمی‌گردد» یعنی فلاسفه که فرموده‌اند: «فرق بین مشتق و مبدأ در «لاـ بشرط» و «بشرط لا» بودن است» مقصودشان «بشرط لا» و «لا بشرط» به حسب واقعیّت است نه به حسب اعتبار. و این کلام فلاسفه، هیچ ارتباطی به مسأله اعتبار ندارد. «لا بشرط» بودن عالِم، یک واقعیّت است، هرچند هیچ اعتباری در این زمینه نباشد و «بشرط لا» بودن علم، نیز یک واقعیّت است اگرچه هیچ اعتباری همراه آن نباشد.[۳۰۰]

اعتراض محقّق اصفهانی رحمه الله بر مرحوم آخوند و تفسیر ایشان از کلام فلاسفه

محقّق اصفهانی رحمه الله کلام مرحوم آخوند را مورد اعتراض قرار داده می‌فرماید:[۳۰۱]. «اتّفاقاً فلاسفه به کلمه اعتبار تصریح کرده‌اند مثلًا محقّق دوانی در حاشیه بر شرح تجرید قوشچی،[۳۰۲] به این مطلب تصریح کرده است. ایشان در فرق بین مشتق و مبدأ، وقتی به کلمه مبدأ می‌رسد می‌گوید: مقصود ما از مبدأ، مبدأ حقیقی است نه مبدأ مشهوری که اسم آن را مصدر می‌گذارید. خود مصدر، دارای یک نوع اشتقاق نحوی است. مراد ما همان مادّه حقیقی است که در ضمن مشتقّات وجود دارد و فرق بین مشتق و

مبدأ، به اعتبار است» ایشان (محقّق دوانی) سپس دلیلی مشابه دلیل محقّق شریف رحمه الله اقامه کرده بر این مطلب که نه مفهوم شیء و ذات در مشتق نقش دارد و نه

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۵۱۹

مصداق آن. و مانند مرحوم آخوند می‌گوید: «اگر گفتیم: «الثوب الأبیض»، در این ابیض، نه مفهوم شیء وجود دارد و نه مصداق آن، زیرا اگر مفهوم شیء باشد باید معنای «الثوب الأبیض» عبارت از «الثوب الشیء الأبیض» باشد» البته این تعبیر ایشان مغالطه است زیرا اگر شیء در معنای ابیض دخالت داشته باشد دیگر معنای ابیض عبارت از «الشیء الأبیض» نیست بلکه معنای آن «الشیء الذی له البیاض» است. بعد می‌فرماید: «و اگر مصداق شیء در معنای ابیض دخالت داشته باشد باید معنای «الثوب الأبیض» عبارت از «الثوب الثوب الأبیض» باشد». در این کلام ایشان نیز مغالطه وجود دارد، زیرا اگر مصداق شیء- به نام ثوب- در معنای ابیض دخالت داشته باشد، ابیض به‌معنای «الثوب الأبیض» نیست بلکه به معنای «الثوب الذی له البیاض» می‌باشد و ما می‌توانیم بگوییم: «الثوب الثوب الذی له البیاض». چه به صورت قضیّه حملیّه و چه به صورت صفت و موصوف. حال ما کاری به مغالطه ایشان نداریم بلکه می‌خواهیم بگوییم ایشان تصریح کرده که «فرق بین مشتق و مبدأ به اعتبار است». مرحوم اصفهانی می‌فرماید: صریح‌تر از کلام ایشان، مطلبی است که مرحوم صدر المتألّهین در شواهد الربوبیّة ذکر کرده است. مرحوم صدر المتألّهین در شواهد الربوبیّة به جهت مناسبتی که بحث مشتق مطرح می‌شود می‌فرماید: «جمهور علمای کلام عقیده دارند که در مشتق، هم ذات و هم مبدأ و هم نسبت اخذ شده است».[۳۰۳] یعنی درحقیقت، معنای مشتق عبارت از یک معنای ترکیبی یا منتزع از یک مرکّب می‌باشد. صدر المتألّهین سپس می‌فرماید: «امّا بعضی از محقّقین- که نظر ایشان به فلاسفه است- معتقدند بین مشتق و مبدأ هیچ فرقی نیست مگر به‌لحاظ عقل و لحاظ اعتبار» یعنی اعتبار و لحاظ عقل است که بین این دو، فرق قائل می‌شود و الّا اگر بخواهیم مسئله را به‌حسب واقعیّت بررسی کنیم، مفهوم مشتق و مبدأ یک چیز است و

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۵۲۰

تنها براساس لحاظ عقل و اعتبار است که بین مشتق و مبدأ، فرق به‌وجود می‌آید». لذا باتوجّه به این کلمات و بعض کلمات دیگر ما نمی‌توانیم بیان مرحوم آخوند در تفسیر کلام فلاسفه را بپذیریم و بگوییم: «کلام فلاسفه به این برگشت می‌کند که مشتق و مبدأ دو حقیقت جداگانه‌اند و اعتبار، هیچ‌گونه نقشی در این معنا ندارد». این مطلب مرحوم آخوند خلاف نظریّه اهل معقول است. سپس محقّق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: حاجی سبزواری در حاشیه اسفار دو دلیل دیگر از محقّق دوانی نقل کرده است که از آنها استفاده می‌شود فلاسفه، فرق بین مشتق و مبدأ را امری اعتباری می‌دانند:[۳۰۴] دلیل اوّل: شما وقتی یک بیاضی را در جسمی مشاهده می‌کنید، اوّلین چیزی که در ارتباط با جسم جلب توجّه می‌کند، عرضی است که عارض برآن جسم است. و شما وقتی بیاض را در جسم ملاحظه کردید، عقل به ضرورت حکم می‌کند به این که خود این بیاض، ابیض است. این حکم عقل در مرحله‌ای است که هنوز وارد مرحله بعدی نشده‌اید. مرحله دوّم این است که شما ملاحظه کنید که بیاض، یک عنوان عرضی است و عرض، متقوّم به معروض است. قبل از مرحله عرض و معروض و این که عرض در وجودش احتیاج به معروض دارد، به مجرّدی که چشم شما به بیاض خورد، عقل حکم می‌کند به این که این بیاض، ابیض است و این دلیل بر این است که بین بیاض و ابیض فرق وجود ندارد و اگر ما بخواهیم بین بیاض و ابیض فرق بگذاریم لازمه‌اش این است که بیاض از مرحله اوّل و ابیض از مرحله دوّم باشد. اگر اختلاف بین بیاض و ابیض از حیث معنا و حقیقت باشد باید هرکدام را در

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۵۲۱

ارتباط با یک مرحله ببینیم، درحالی‌که ضرورت عقل، خلاف این معنا را اقتضاء می‌کند. ضرورت عقل می‌گوید: بیاض و ابیض در همان مرحله اوّل تحقّق دارند هرچند هنوز عقل، به معروض و نیاز عرض به معروض توجّه پیدا نکرده است. دلیل دوّم: معلّم اوّل و

کسانی که در مقام تفسیر کلام معلّم اوّل در فلسفه برآمده‌اند، وقتی می‌خواهند برای مقولات مثال بزنند به مشتق مثال می‌زنند مثلًا یکی از مصادیق واقعی مقوله کیف، حرارت است. حرارت، کیفیّتی است که برای آب و آهن و امثال آنها پیدا می‌شود. ولی وقتی که در کلام این بزرگان فلاسفه ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم به منظور این که به حرارت مثال بزنند به «حارّ»- یعنی مشتق- مثال می‌زنند، به منظور این که به برودت مثال بزنند به «بارد» مثال می‌زنند، در حالی که اگر بین حارّ و بین حرارت، فرق معنوی وجود داشته باشد، اینان چه حقّی دارند که برای مقوله کیف- که عبارت از حرارت است- به حارّ مثال بزنند و یا به منظور برودت به بارد مثال بزنند؟ پس معلوم می‌شود که به‌نظر اینان ازنظر معنا فرقی میان حرارت با حارّ و برودت با بارد نیست و الّا با وجود اختلاف در معنا، چنین مثالی غیر صحیح است.[۳۰۵]

نتیجه کلمات بزرگان در تفسیر کلام فلاسفه

وقتی کلام فلاسفه در ارتباط با اعتبار مطرح است، آیا اشکال صاحب فصول رحمه الله به فلاسفه وارد است؟[۳۰۶] ابتداءً به ذهن می‌آید که این اشکال وارد است، صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: اگر شما کلمه «علم» را هزار مرتبه هم به صورت «لا بشرط» فرض کنید، «زیدٌ علمٌ» دروغ ۳۰۷]

اصول فقه شیعه ؛ ج۲ ؛ ص ۵۲۱

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۲۲

است پس چطور شما فرق را یک فرق اعتباری دانستید؟ ولی مسئله، محلّ دقّت و تأمّل است و ما باید ببینیم آیا می‌شود مسئله را به این صورت حل کنیم که هم فرق بین مشتق و مبدأ- نزد فلاسفه- به اعتبار باشد و هم اشکال صاحب فصول رحمه الله وارد نباشد؟ مرحوم حاجی سبزواری در حاشیه اسفار مطلب سوّمی مطرح کرده است که هم با کلام مرحوم آخوند و هم با کلام صاحب فصول رحمه الله منافات دارد. ایشان می‌فرماید:

سفیدیِ عارض بر جسم- به عنوان عرض- دو جور قابل ملاحظه و بررسی است: ۱- سفیدی را در مقابل خود جسم قرار دهیم و بخواهیم فرق بین آن دو را بررسی کنیم و جهات اختلاف میان آن دو را ملاحظه کنیم، روشن است که بین عرض (سفیدی) و معروض (جسم) تباین تحقّق دارد، جسم در وجودش نیاز به موضوع ندارد ولی بیاض، نیاز به موضوع و معروض دارد. در این دید و بررسی، بیاض قابل حمل بر جسم نیست. بیاض، مباین با جسم است. بیاض، به عنوان وجودی غیر از وجود معروض مطرح است و درحقیقت، همان‌طوری که وقتی در ماهیات، انواع را مقایسه می‌کنیم می‌بینیم بین آنها بینونت وجود دارد و نمی‌توانـد یکی از آنها بر دیگری حمل شود، در باب وجود هم همین‌طور است، یک نوع از وجود، وجود معروض است که استقلال دارد و در تحقّقش نیاز به شیء دیگر ندارد، نوع دیگر از وجود، وجود عرض است که در تحقّقش نیاز به معروض دارد.[۳۰۸] خلاصه این که در دید اوّل، ما هریک از این دو وجود را مستقلًا ملاحظه می‌کنیم که در این صورت، بین آنها تباین وجود دارد و هیچ‌گونه قابلیّت حمل و اتّحاد و هوهویت بین آن دو وجود ندارد. ۲- سفیدی را مقابل جسم قرار ندهیم بلکه آن را به عنوان مرتبه‌ای از وجود جسم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۲۳

درنظر بگیریم. به تعبیر دیگر: سفیدی را به عنوان این که ظهوری از ظهور جسم و چهره‌ای در ارتباط با جسم است درنظر بگیریم. در این صورت، قابلیّت حمل وجود دارد، زیرا سفیدی- با این دید- جدا از جسم نیست بلکه ظهورِ همان جسم و مرتبه‌ای از وجود جسم و چهره و قیافه جسم است. در اینجا بین جسم و سفیدی تباینی وجود ندارد.[۳۰۹] پس درحقیقت، این اعتباری که اهل معقول

در فرق بین مشتق و مبدأ مطرح می‌کنند، آن اعتبار صاحب فصول رحمه الله نیست، این‌طور نیست که مسئله در اختیار اعتبار انسان باشد. بلکه مسئله این است که سفیدی را به دو صورت می‌توان ملاحظه کرد، در یک صورت آن قابلیّت حمل ندارد، زیرا طرف مقابل جسم قرار گرفته و مباین با جسم واقع شده است، ولی در یک صورت آن، قابلیّت حمل وجود دارد زیرا سفیدی، خود جسم و چهره جسم است. این بهترین تفسیری است که در ارتباط با کلام فلاسفه می‌توان مطرح کرد که هم مغایر با کلام مرحوم آخوند و هم مغایر با کلام صاحب فصول رحمه الله است.

بررسی کلمات بزرگان در تفسیر کلام فلاسفه

استاد اعظم ما حضرت امام خمینی رحمه الله که تخصّص فوق‌العاده و کم‌نظیر بلکه بی‌نظیری در فلسفه داشتند در اینجا مطلب بسیار خوبی مطرح کرده‌اند، اگرچه در تقریرات درس ایشان، درست تقریر نشده است. ایشان می‌فرماید: اوّلاً: دلیلی که مرحوم حاجی سبزواری از محقّق دوانی نقل می‌کند، دارای اشکال است. محقّق دوانی گفت: عقل وقتی بیاض را ملاحظه می‌کند- قبل از رسیدن به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۲۴

مرحله دوّم و ملاحظه نیاز بیاض به محل- بالضرورة، حکم به ابیضیّت می‌کند. حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: برفرض که عقل یک چنین حکمی داشته باشد ولی مسئله این است که مفهوم مشتق و اختلاف بین مشتق و مبدأ را باید از عرف و لغت استفاده کرد نه از عقل، و ما اگر به عرف مراجعه کنیم و به عرف بگوییم: «البیاض ابیض» یعنی «سفیدی سفید است» عرف به ما می‌خندد. چیزی که شما می‌گویید:

«بداهت عقل آن را اقتضاء دارد»، مطلبی است که عرف زیر بار آن نمی‌رود. بله اگر گفتید: «جسم، ابیض است»، عرف آن را می‌پذیرد. بنابراین هرچند ما قبول کنیم که ضرورت عقل یک چنین اقتضایی دارد ولی عرف آن را نمی‌پذیرد. مسئله یک مسأله عقلی نیست. مگر مشتق چه خصوصیّتی دارد که ما برای تشخیص معنای آن باید به عقل مراجعه کنیم؟ مشتق چیزی است که بر معنایی وضع شده است و ما باید آن معنا را از طریق عرف و لغت به دست آوریم. ثانیاً: اشکالی هم بر خود حاجی سبزواری رحمه الله وارد است، زیرا ایشان فرمود: «در ارتباط با بیاض، ما به دو صورت می‌توانیم ملاحظه کنیم: یکی این که بیاض را مقابل جسم ملاحظه کنیم و دیگر این که بیاض را به عنوان این که ظهور برای جسم و چهره جسم است ملاحظه کنیم. بنا بر فرض اوّل، بیاض قابل حمل نیست ولی بنا بر فرض دوّم، قابل حمل است». می‌گوییم: بنا بر فرض دوّم هم قابل حمل نیست و بیاض را به هر صورتی ملاحظه کنیم قابل حمل بر جسم نیست. بله، ابیض قابل حمل است و این کشف می‌کند از این که ابیض، معنایی مغایر با بیاض دارد که بیاض قابل حمل نیست ولی ابیض قابل حمل است.[۳۱۰] در اینجا مطلب سوّمی مطرح است و آن این است که ما باید ببینیم آیا مقصود از مبدأ چیست؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۲۵

دو احتمال وجود دارد: ۱- مقصود، همان مادّه‌ای باشد که در ضمن این مشتق وجود دارد، همان مادّه «ض، ر، ب» که مبهم است. ۲- مقصود، مصدر باشد، که دارای هیئت است و هیئت آن نیز معنایی را- که خواهیم گفت- افاده می‌کند. ظاهر کلمات فلاسفه- همان‌طور که محقّق دوانی تصریح کرد- این است که مراد از مبدأ، همان مبدأ حقیقی است نه مبدأ مشهوری، یعنی مصدر. بنابراین مراد از مبدأ همان مادّه‌ای است که در ضمن مشتقّات سریان و جریان دارد. به این کلام، دو اشکال روشن وارد است: اشکال اوّل: شما که در فرق بین مشتق و مبدأ می‌گویید: «یکی «لا- بشرط» و دیگری «بشرط لا» است» مگر این‌ها در یک کلام نیستند؟ مگر

مشتق، خالی از مادّه است؟ مادّه در ضمن همین مشتق است، آن‌وقت چطور می‌شود که هیئت مشتق، «لا بشرط» و مادّه‌ای که در ضمن این مشتق است «بشرط لا» باشد؟ مگر ما دو جمله داریم که شما در یکی «لا بشرط» و در دیگری «بشرط لا» درست کنید؟ مادّه در ضمن این مشتق، اگر عنوان «بشرط لا» یی دارد، چگونه در لفظ واحد، با هیئت که «لا بشرط» است جمع می‌شود؟ حتّی لازم نیست که ما جمله‌ای تشکیل دهیم بلکه در مورد نفس «ضارب» شما می‌گویید: «ض، ر، ب» که به عنوان مادّه «ضارب» مطرح است، «بشرط لا» است ولی هیئت آن، «لا بشرط» است. بنابراین در کلمه واحده، دو عنوان «بشرط لا» و «لا بشرط» جمع شده‌اند و این معقول نیست. اشکال دوّم: محقّق دوانی می‌فرماید: مادّه، همان‌طور که از نظر جنبه لفظی هیچ‌گونه تحصّلی نمی‌تواند داشته باشد مگر در ضمنِ هیئت، یعنی مثلًا باید هیئت «ضارب» باشد تا مادّه «ض، ر، ب» تحصّل پیدا کند، از نظر معنا نیز همین‌طور است یعنی نمی‌توانیم برای مادّه، معنایی درست کنیم مگر در ضمن هیئت. اگر چنین است ما نمی‌توانیم بگوییم: «معنای مادّه، قابلیّت حمل ندارد» مگر به

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۵۲۶

نحو سالبه محصّله، «زید لیس بقائم» به نحو سلب تحصیلی دارای دو مصداق است:

یک مصداقش این است که زیدی نیست تا قائم باشد، یعنی در سالبه محصّله، یک فرضش با انتفاء موضوع صادق است. و این فرد در اینجا به این صورت است که بگوییم: مادّه، اصلًا معنایی ندارد تا گفته شود قابلیت حمل ندارد. شما اوّل معنایی را درست کنید بعد بیایید بحث کنید که آیا این معنا، حمل قبول می‌کند یا نه؟ مادّه در تحصّلش- ازنظر لفظ و معنا- گرفتار هیئت است. بنابراین هم تحصّل لفظی مادّه و هم تحصّل معنوی آن نیاز به هیئت دارد. و اگر تحصّل معنوی مادّه نیاز به هیئت داشت، بدون هیئت، معنایی نخواهد داشت تا بحث کنیم این معنا قابلیّت حمل دارد یا ندارد.

مگر این که بیاییم کلام فلاسفه را- برخلاف تصریح خودشان- به گونه دیگر معنا کرده و بگوییم: مقصود آنان از مبدأ، مصدر است و مصدر، غیر از مادّه است. مصدر، همان مادّه است که هیئتی روی آن آمده و سبب شده که آن معنای حدثی، تحصّل پیدا کند، بدون این که نسبتی که در سایر مشتقات وجود دارد در آن تحقّق داشته باشد. این حرف خلاف تصریح خود فلاسفه است. محقّق دوانی تصریح می‌کند که مقصود ما از مبدأ، مبدأ حقیقی است نه مبدأ مشهوری یعنی مصدر. بله، اگر مقصود از مبدأ، مصدر باشد که مصدر، معنایش این است که آن ماده، چون گاهی نیاز استعمالی پیدا می‌کند که نفس الحدث تحصّل پیدا کند، بدون خصوصیّاتی که در هیئات دیگر وجود دارد، آمده‌اند گفته‌اند، «الضرب»، اگر این‌طور شد، «الضرب» معنا دارد و معنایش هم غیر قابل حمل است ولی این با کلمات خود آنان منافات دارد. نتیجه بحث در ارتباط با فرق بین مشتق و مبدأ از مباحث گذشته نتیجه می‌گیریم که آنچه مرحوم آخوند در فرق بین مشتق و مبدأ بیان فرمود کلام صحیحی است. ایشان فرمود: مشتق دارای یک معنای واقعی است که آن معنای واقعی، بذاته قابل حمل است. و مبدأ، دارای معنایی است که بذاته و بنفسه قابلیّت حمل ندارد. حال اگر مبدأ را آن‌گونه که امام خمینی رحمه الله معنا کرد- یعنی یک مادّه

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۵۲۷

غیر متحصّله و فرورفته در ابهام- معنا کنیم، در این صورت عدم قابلیّت حملش به نحو سالبه به انتفاء موضوع است یعنی یک معنای متحصّل و محقّقی نیست که ما برای آن قابلیّت حمل درست کنیم، عدم قابلیّت آن به نحو سلب تحصیلی و سالبه محصّله خواهد بود. ولی اگر مبدأ را در همان عالَم مبدأ بودنش دارای نوعی تحصّل بدانیم و بگوییم: «مصدر، هیچ‌گونه معنای اضافی ندارد، فقط مصدر آمده که به مادّه، یک تحصّلی بدهد، آن‌هم بدون هیچ اضافه‌ای و بدون هیچ مطلب زائدی، هیئت مصدر برای امکان تنطّق به مادّه وضع شده است»، آن‌وقت می‌توانیم بگوییم: «مبدأ دارای معنایی متحصّل است ولی در عین این که معنای متحصّل دارد قابل حمل نیست»، در این صورت، سالبه به انتفاء موضوع نمی‌شود بلکه سالبه‌ای است که موضوعش وجود دارد ولی محمول، از آن

سلب می‌شود، قابلیّت حمل از آن سلب می‌شود. واقعیّت فرق بین مشتق و مبدأ این‌چنین است. اگر نظر فلاسفه به یک چنین چیزی برگشت کند، مطلب مورد قبولی خواهد بود و اگر به این برنگردد برای ما قابل قبول نخواهد بود. در باب مشتق و مبدأ، ما می‌توانیم واقعیّت آن را درک کنیم، خصوصاً با توجّه به این که ما می‌خواهیم معنایی عرفی و در ارتباط با لغت را مطرح کنیم نه یک معنای عقلی.

تنبیه سوّم: ملاک حمل در قضایای حملیّه چیست؟

اشاره

مرحوم آخوند در تنبیه سوّم بحثی را مطرح کرده که «آیا ملاک حمل در قضایای حملیّه چیست؟» مرحوم آخوند در این بحث نظر به صاحب فصول رحمه الله دارد و می‌خواهد کلام ایشان را ردّ کند، در حالی که کلام صاحب فصول رحمه الله، دنباله کلام فلاسفه بود.

صاحب فصول رحمه الله کلام فلاسفه را حمل بر اعتبار کرد، سپس اشکالی وارد کرده و گفت:

اگر ما حرکت و علم را به صورت «لا بشرط» هم اعتبار کنیم، قابلیّت حمل بر ذات ندارد

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۲۸

و نمی‌توان حقیقتاً گفت: «زیدٌ علمٌ» یا «الجسم حركةٌ». صاحب فصول رحمه الله سپس ملاک حمل را مطرح کرده و خواسته با بیان ملاک حمل، کلام فلاسفه را از بین ببرد و درحقیقت، جواب دیگری برای اهل معقول ذکر کند. ایشان می‌فرماید: حمل در قضایای حملیّه، متقوّم به دو چیز است: ۱- مغایرت ذهنی در ارتباط با تشکیل قضیّه حملیّه. ۲- اتّحاد در ارتباط با ظرفی که بین محمول و موضوع ایجاد اخوّت می‌کند. اگر می‌خواهید بگویید: «اخوّت خارجی دارند» باید اتّحاد در خارج وجود داشته باشد و اگر می‌خواهید بگویید: «اخوّت ذهنی دارند»، باید اتّحاد در ذهن وجود داشته باشد. سپس می‌فرماید: این تغایر و اتّحاد، گاهی به این صورت است که تغایر، اعتباری و اتّحاد، حقیقی است، مثل قضیّه «زید إنسان» که اتّحاد وجودی بین زید و انسان، یک اتّحاد واقعی و حقیقی است ولی شما برای تشکیل قضیّه حملیّه، مغایرتی را لحاظ می‌کنید و یکی را کلّی و دیگری را جزئی می‌دانید. گاهی نیز تغایر، حقیقی و اتّحاد، اعتباری است که قسمت عمده کلام صاحب فصول رحمه الله روی این فرض می‌باشد، ایشان می‌فرماید: این فرض راهش این است که مجموع این دو شیء- که بینشان مغایرت واقعیّه تحقّق دارد- را به حسب اعتبار، شیء واحدی فرض کرده و این شیء واحد را موضوع قرار داده و یک جزء از این موضوع را به عنوان محمول قرار دهیم، مثلًا وقتی گفته می‌شود: «الجسم بیاض»، این بیاض، یک وجودی است مغایر با وجود جسم، زیرا وجود جسم، وجود جوهری است ولی بیاض، وجودش وجود عرضی است و اتّحاد بین وجود جوهر و عرض، امکان ندارد. پس چه باید کرد؟ می‌فرماید: در یک صورت می‌توان قضیّه «الجسم بیاض» را تشکیل داد و آن در جایی است که ما مجموع جسم و بیاض را شیء واحدی فرض کرده و آن شیء واحد را موضوع قرار دهیم و بیاض را به تنهایی محمول قرار دهیم. به عبارت دیگر: در اینجا با توجّه به وجود مغایرت حقیقی بین جسم و بیاض، ما ناچاریم اتّحاد اعتباری درست

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۲۹

کنیم یعنی در عالم اعتبار، مجموع جسم و بیاض را شیء واحدی فرض کرده و بیاض را برآن حمل کنیم- مثل این که بگوییم: «الجسم و البیاض بیاض»- ولی اگر ما بخواهیم قضیّه «الجسم أبیض» را تشکیل دهیم به چنین چیزی نیاز نداریم، بلکه خود جسم به

تنهایی موضوع قرار گرفته و ابیض برآن حمل می‌شود. صاحب فصول رحمه الله از این کلام خود نتیجه می گیرد که حرف فلاسفه باطل است.

فلاسفه که می‌خواهند فرق بین مشتق و مبدأ را در رابطه با اعتبار قرار دهند بیایند ببینند که ما در تشکیل قضیّه «الجسم أبیض» نیازی به اعتبار اتّحاد نداریم، چون اتّحاد آن حقیقی است ولی در تشکیل قضیّه «الجسم بیاض» نیاز به اعتبار اتّحاد داریم. در نتیجه، صاحب فصول رحمه الله در جواب فلاسفه، ضابطه‌ای برای حمل درست کرد و فرمود: «حمل، متقوّم به دو چیز است: مغایرت و اتّحاد»، سپس فرمود: این‌ها به دو صورت است: یکی مغایرت اعتباری و اتّحاد حقیقی و دیگری مغایرت حقیقی و اتّحاد اعتباری است.[۳۱۱]

اشکال مرحوم آخوند بر صاحب فصول رحمه الله: فرض دوّم از کلام صاحب فصول رحمه الله، مورد اشکال مرحوم آخوند قرار گرفته است. ایشان می‌فرماید: در قضایای حملیّه در جایی که موضوع و محمول، تغایر در وجود دارند- مثل جسم و بیاض- ما نمی‌توانیم مجموع جسم و بیاض را شیء واحدی فرض کرده و آن را موضوع قرار دهیم و بیاض را برآن حمل کنیم. چنین چیزی نمی‌تواند به عنوان ملاک در قضیّه حملیّه مطرح باشد. مرحوم آخوند می گوید: اگر شما موضوع و محمول را شیء واحدی اعتبار کردید و این شیء واحد را به عنوان موضوع، و جزئی از این مجموع را به عنوان محمول قرار دادید، نسبت بین موضوع و محمول، نسبت کلّ و جزء خواهد بود و روشن است که تغایر بین کلّ و جزء، تغایر حقیقی است نه تغایر اعتباری. بنابراین شما (صاحب

فصول رحمه الله) خواستید از یک اشکال فرار کنید، گرفتار اشکال دیگری شدید. شما دیدید بین جسم و بیاض، تغایر وجودی مطرح است، برای فرار از این تغایر وجودی، از جسم و بیاض، مجموع مرکّبی درست کرده، آن را موضوع و بیاض را محمول قرار دادید. و روشن است که تغایر کلّ و جزء تغایر حقیقی است و شما خواستید از مغایرت حقیقی بین جسم و بیاض فرار کنید، به یک مغایرت حقیقی دیگر گرفتار شدید. از این بالاتر، مرحوم آخوند می‌فرماید: در قضایای حملیّه‌ای که در مقام تعریف وارد شده- مثل «الإنسان حیوان ناطق»- ما نمی‌بینیم کسی مسأله ترکیب را مطرح کرده باشد، کسی نیامده موضوع و محمول را ترکیب کرده و آن را موضوع قرار دهد و سپس جزء آن موضوع را به عنوان محمول قرار دهد.[۳۱۲]

بررسی کلام مرحوم آخوند

اوّلًا: کلام مرحوم آخوند در اینجا قدری اضطراب دارد، زیرا مرحوم آخوند خیال کرده است که صاحب فصول رحمه الله تنها ملاک حمل را همین ملاک دوّم- یعنی مغایرت حقیقی و اتّحاد اعتباری- قرار داده است، درحالی‌که صاحب فصول رحمه الله دو ملاک برای حمل مطرح کرد و ملاک غالب و شایع، همان ملاک اوّل است و ملاک دوّم به عنوان ملاک غیر شایع مطرح است. لذا مرحوم آخوند در جواب صاحب فصول رحمه الله فرموده است:

«در حمل، ملاحظه ترکیب معتبر نیست». ثانیاً: کجا صاحب فصول رحمه الله در قضیّه «الإنسان حیوان ناطق» مسأله ترکیب را مطرح کرده است؟ صاحب فصول رحمه الله این مطلب را در مورد جایی گفته که موضوع و محمول، تغایر وجودی دارند و خود ایشان به این مطلب تصریح کرده، لذا ما گفتیم:

بیان صاحب فصول رحمه الله در جواب فلاسفه است. فلاسفه، در فرق بین مشتق و مبدأ بحث می کردند، صاحب فصول رحمه الله فرمود: «ضَرْب، با زید تغایر وجودی دارد، ضَرْب، به

عنوان حدث و زید به عنوان ذات است و وجود ذات غیر از وجود حدث است و اگر بخواهید قضیّه «زید ضَرْب» را تشکیل دهید

باید موضوع را امر مرکّبی قرار دهید» صاحب فصول رحمه الله در قضیّه «الإنسان حیوان ناطق» و بالاتر از آن در قضیّه «زید ضارب» چنین چیزی نمی گوید. خود صاحب فصول رحمه الله در مقام مقایسه بین ضارب و ضرب می گوید: اگر بخواهیم ضارب را حمل بر زید کنیم، نیازی به اعتبار نداریم. وقتی خود صاحب فصول رحمه الله قضیّه «زید ضارب» را داخل در قسم اوّل- که مغایرت اعتباری و اتّحاد حقیقی است- قرار داده است، دیگر نمی‌توان به ایشان اعتراض کرد که شما در «الإنسان حیوان ناطق» مجموع مرکّب را موضوع و جزء این مجموع مرکّب را محمول قرار می‌دهید. انصاف این است که مرحوم آخوند گویا در کلام صاحب فصول رحمه الله دقّت نفرموده است. شاید منشأ برداشت مرحوم آخوند از کلام صاحب فصول رحمه الله این باشد که صاحب فصول رحمه الله در بعضی از مثال‌ها دچار اشتباه شده است، مثلًا برای تغایر وجودی مثل جسم و عرض- که تغایرشان روشن است- گاهی به «الإنسان جسم» مثال می‌زند درحالی‌که بین «الإنسان» و «جسم» تغایر وجودی وجود ندارد، زیرا جسم به عنوان جنس بعید برای انسان است و معنا ندارد که جنس بعید انسان با آن اتّحاد وجودی نداشته باشد. پیداست که بین ماهیّت جسم و ماهیّت انسان، اتّحاد وجودی برقرار است. ولی اشکال دیگر مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله وارد است و آن اشکال این بود که صاحب فصول رحمه الله خواست از تغایر حقیقی بین جسم و بیاض فرار کند، به تغایر حقیقی بین کلّ و جزء گرفتار گردید. اشکال مهمّ بر صاحب فصول؛ با توجّه به مطالبی که در ارتباط با قضیّه حملیّه و ملاک آن بیان کردیم، اشکال مهمّی بر صاحب فصول رحمه الله مطرح است. قبل از بیان این اشکال، تذکّر نکته‌ای اساسی و مهم را لازم می‌دانیم که شاید این نکته مورد غفلت صاحب فصول رحمه الله و دیگران قرار گرفته است. و آن نکته این است که قضیّه حملیّه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۳۲

عبارت از چیزی است که از یک واقعیت اخبار می کند. یعنی انشاء نیست که اختیار آن در دست انشاءکننده باشد تا هرگونه خواست انشاء کند و به هر کیفیتی خواست اعتبار کند. قضیّه خبریّه، به عنوان نقشه واقع و صورت واقع است و می‌خواهد واقع را نشان بدهد و چیزی اضافه بر واقع ندارد. اگر شما دیدید زید در حیاط مدرسه ایستاده، وقتی می‌آیید این قصّه را نقل می کنید، آیا چیزی از خودتان برآن اضافه می کنید؟ خیر، وقتی انسان در مقام اخبار است می‌خواهد همان واقعیّت را به کسی که از آن واقعیّت اطلاع ندارد منتقل کند، به‌خلاف مقام انشاء که شخص انشاءکننده چیزی را از خودش انشاء می کند. بنابراین آنچه در قضایای حملیّه باید به عنوان اساس، مورد نظر واقع شود عبارت از این نیست که متکلّم چیزی را اعتبار کند، مگر متکلّم می‌خواهد از خودش چیزی را بر واقعیّت اضافه کند؟ خیر، باید واقعیت را ملاحظه کرد. واقعیّت در قضایای حملیّه عبارت از اتّحاد واقعی و هوهویت است. اتّحاد واقعی بین زید و قائم، بین زید و انسان، بین انسان و حیوان ناطق، ولی این اتّحاد واقعی گاهی هم در مرحله وجود است و هم در مرحله ماهیّت، و گاهی فقط در مرحله وجود است نه در مرحله ماهیّت، مثل اتّحاد در زید قائم. براساس همین مبنا بود که ما در بحث مبسوطی که پیرامون قضایای حملیّه- در جلد اوّل- مطرح کردیم گفتیم: در قضایای حملیّه، نسبت وجود ندارد. قائم را نمی‌توان به زید نسبت داد بلکه آنچه را می‌توان به زید نسبت داد، قیام است. اگر شما گفتید:

«زید له القیام»، قیام را به زید نسبت داده‌اید ولی «زید له القیام» قضیّه حملیّه نیست.

قضیّه حملیّه، «زید قائم» است. بین زید و قائم، نسبت وجود ندارد، زید همان قائم و قائم همان زید است و غیر از قائم و زید چیزی نداریم. قضایای حملیّه، متقوّم به اتّحاد و هوهویت است و حدّ اقل اتّحاد هم اتّحاد در وجود است. حال ممکن است اتّحاد در مراحل بالاتر هم باشد و ممکن است فقط اتّحاد در وجود باشد ولی ما پائین‌تر از اتّحاد در وجود نداریم. حال که چنین است ما به صاحب فصول رحمه الله می گوییم:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۳۳

این که شما در دو شیء متغایر الوجود- مثل جسم و بیاض- می‌خواهید اتّحاد اعتباری درست کرده و قضیّه حملیّه تشکیل دهید، آیا

شما می‌خواهید واقعیّتی را بیان کنید یا می‌خواهید از خودتان مایه بگذارید؟ شما اگر بخواهید واقعیّت را بیان کنید، هیچ‌گاه بین جسم و بیاض، به حسب واقع، اتّحاد و هوهویّت تحقّق ندارد. بیاض، وجودی عرضی و جسم، وجودی جوهری است و اتّحاد وجودی بین این‌ها غیر ممکن است و اگر- به حسب واقع- اتّحاد وجودی غیرممکن شد، شما هم که می‌خواهید واقعیّت را خبر دهید، قضیّه حملیّه، قضیّه انشائیه نیست که بگوییم: فلان چیز اعتبار شده و فلان چیز اعتبار نشده است. شما می‌خواهید تصویر و نقشه واقع را نشان دهید و در الجسم و بیاض امکان ندارد به صورت قضیّه حملیّه بتوانید واقعیّت را نشان دهید، زیرا ملاک قضیّه حملیّه، اتّحاد است و حدّ اقل مراتب آن‌هم اتّحاد در وجود است و بین جسم و بیاض، اتّحاد وجودی امکان ندارد. بنابراین آنچه شما می‌گویید که «گاهی اتّحاد، اعتباری و مغایرت، حقیقی است» نمی‌تواند ارتباطی به قضایای حملیّه داشته باشد. ولی ما فعلًا عرض را نمی‌خواهیم حمل بر ذات کنیم بلکه می‌خواهیم در مورد «الجسم أبیض» بحث کنیم. آیا جسم با أبیض- به حسب واقعیّت- دو چیز هستند؟

خصوصاً اگر ما در معنای مشتق، قول به بساطت را نفی کنیم- که همین کار را هم کردیم- و قائل به ترکیب شویم، معنای «أبیض» عبارت از «شیء له البیاض» می‌شود.

آیا این «شیء له البیاض» مغایر با جسم است یا این که این دو، یک واقعیّت می‌باشند و بین آن‌ها هوهویّت و اتّحاد برقرار است؟ واقع مسئله این است که بین این‌ها اتّحاد و هوهویّت برقرار است و این دو، یک واقعیّت می‌باشند در این صورت، ما در اخبار از این واقعیّت و ارائه این واقعیت، چیز دیگری لازم نداریم و اگر جمله ما همان نقشه واقعیّت و صورت واقعیّت باشد، این قضیّه حملیّه درست است. از اینجا ما به مسائلی پی می‌بریم: ۱- آنچه صاحب فصول رحمه الله می‌گفت باطل است. اگرچه صاحب فصول رحمه الله بین

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۳۴

«الجسم بیاض» و «الجسم أبیض» فرق گذاشت- و واقعاً هم بین این دو، فرق وجود دارد- ولی معنایی را که صاحب فصول رحمه الله در «الجسم أبیض» مطرح کرد، معنای تامّ و تمامی است امّا آنچه در مورد «الجسم بیاض» بیان کرد، معنای صحیحی نیست زیرا بین جسم و بیاض هیچ‌گونه اتّحادی وجود ندارد، بین وجود جسم و وجود عرض، کمال مغایرت وجود دارد. حال که چنین است، شما در «الجسم بیاض» چه کاری می‌خواهید انجام دهید؟ در «الجسم بیاض» می‌خواهید همان واقعیت را ارائه دهید. در «الجسم بیاض»- به حسب واقعیّت- هیچ‌گونه اتّحاد و هوهویّتی تحقّق ندارد. و اگر واقعیّت را کنار می‌گذارید و همان‌طوری که عبارت شما دلالت می‌کند، مجموعه مرکّبی از جسم و بیاض را موضوع و خصوص بیاض را محمول قرار می‌دهید، این مطلب با قطع‌نظر از اشکالی که مرحوم آخوند به ایشان وارد کرد- یعنی مغایرت بین جزء و کلّ- اشکال دیگری نیز دارد و آن این است که ما از صاحب فصول رحمه الله سؤال می‌کنیم: شما این قضیّه‌ای که این‌گونه اعتبار می‌کنید چه نامی برآن می‌گذارید؟ ما گفتیم: مسأله انشاء در کار نیست که اعتبار به دست انشاءکننده باشد، اینجا مسأله اعتبار مطرح نیست. شما در مقام اخبار می‌باشید و اخبار، کاری به اعتبار شما ندارد. اخبار یعنی به‌وسیله الفاظ، آینه‌ای به دست مستمع بدهید که از آن آینه، واقعیّت را نگاه کند و حقیقت را ملاحظه کند. البته مقصود ما جمله خبریه صادقه است نه کاذبه. آن‌وقت این چه معنا دارد که جمله خبریّه را در اختیار اعتبار خودتان قرار داده و مجموع را به عنوان شیء واحدی اعتبار کرده و موضوع قرار دهید و بیاض را هم محمول؟ در نتیجه این حرف صاحب فصول رحمه الله با قطع نظر از اشکال صاحب کفایه رحمه الله حرف باطلی است، زیرا در واقعیّت، دو مطلب متغایر و غیر قابل حمل است. حمل جوهر بر عرض یا عرض بر جوهر، امکان ندارد و با اعتبار نمی‌توان تغایر واقعی را برطرف کرد. لذا یکی از نتایجی که برآن مطلب اساسی ما مترتّب می‌شود بطلان کلام صاحب فصول رحمه الله است. ۲- مرحوم آخوند و جماعتی دیگر از بزرگان معتقدند در قضایای حملیّه اگرچه به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۳۵

حسب واقعیّت، اتّحاد و هوهویّت وجود دارد ولی ما در تشکیل قضیّه حملیّه باید یک مغایرت اعتباری بین موضوع و محمول درست کنیم. به‌حسب واقع، هیچ‌گونه مغایرتی بین جسم و ابیض وجود ندارد، ابیض، همان جسم و جسم، همان ابیض است، ولی یک مغایرت اعتباری در تشکیل قضیّه حملیّه ضرورت دارد. این حرف، هم مورد اشاره مرحوم آخوند قرار گرفته و هم بزرگانی چون مرحوم محقّق اصفهانی در حاشیه کفایه مطرح کرده‌اند.[۳۱۳] ما می‌خواهیم ببینیم ضرورت اعتبار مغایرت از کجا پیدا شده و اعتبار مغایرت چه لزومی دارد؟ چیزی که می‌تواند به عنوان منشأ این حرف باشد این است که گفته شود: چون در قضایا، نسبت وجود دارد و نسبت شیء به خودش غیر معقول است لذا باید بین منسوب و منسوب الیه مغایرتی وجود داشته باشد. ما هم در مباحث جلد اوّل که پیرامون قضیّه حملیّه بحث می‌کردیم و هم در بحث‌های اخیر، جواب این مطلب را بیان کردیم و گفتیم: در قضایای حملیّه، نیازی به نسبت نداریم. ما در مورد قضیّه حملیّه، نظریه مشهور را قبول نداریم. مشهور می‌گویند:

قضیّه حملیه، متقوّم به سه چیز است: موضوع و محمول و نسبت. ولی ما می‌گوییم:

قضیّه حملیّه، نیازی به نسبت ندارد تا شما بیایید از طریق اعتبار نسبت، مغایرتی اعتباری بین منسوب و منسوب الیه درست کنید. ما می‌گوییم: قضایای حملیّه، متقوّم به اتّحاد است. و ما در همین بحث، دایره قضایای حملیّه را به جایی می‌رسانیم که تعقّل نسبت در آنجا نمی‌شود. و یا ممکن است دلیل اینان بر چنین حرفی این باشد که «لا یحمل الشیء علی نفسه» یعنی چیزی بر خودش حمل نمی‌شود، پس حتماً باید مغایرتی وجود داشته باشد، هرچند مغایرت اعتباری باشد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۳۶

ما در جواب این حرف می‌گوییم: حمل الشیء علی نفسه، هیچ مانعی ندارد. شما وقتی می‌گویید: «الإنسان حیوان ناطق» و جنس و فصل را محمول و نوع را موضوع قرار می‌دهید، آیا چه مغایرتی بین «حیوان ناطق» و «انسان» اعتبار می‌کنید؟ اجمال و تفصیل، که واقعیّت آن می‌باشد و ما بحث در اعتبار داریم. انسان، نوع است و نوع- به حسب منطق- عبارت از چیزی است که برای آن جنس و فصل باشد، پس انسان همان حیوان ناطق است. علاوه بر این، شما وقتی می‌خواهید ماهیّت انسان را به صورت حیوان ناطق مطرح کنید، چه چیزی غیر از واقعیّت مسئله شما را وادار می‌کند که اعتبار مغایرت کنید؟ همان‌طور که شما در «زید قائم» واقعیت خارجیّه را منعکس می‌کنید، بدون این که اعتبار مغایرت لازم باشد در «الإنسان حیوان ناطق»- که ماهیّت را بیان می‌کنید و مطلبی را که منطقیین در ارتباط با ماهیت انسان مطرح کرده‌اند، به صورت جمله خبریّه و قضیّه حملیّه منتقل می‌کنید- نیز نیازی به اعتبار مغایرت نیست.

لذا هرچه انسان فکر می‌کند که این ضرورت اعتبار مغایرت در قضایای حملیّه از کجا پیدا شده است وجهی برای آن نمی‌یابد، جز این که در ذهن ما کرده‌اند که در قضیّه حملیّه، نیاز به یک نوع اتّحاد و یک نوع مغایرت داریم. مگر قضیّه حملیّه به منزله خمیر است که ما ببینیم چه موادّی لازم دارد؟ قضیّه حملیّه، آینه واقع است و در تشکیل آن به چیزی غیر از واقعیّت نیاز نداریم. فرقی نمی‌کند بین این که دست مخاطب را بگیریم و ببریم به او نشان دهیم که زیدٌ قائم است و بین این که با قضیّه حملیّه و جمله خبریّه این مطلب را برایش ذکر کنیم. همان‌طور که در صورت اوّل، مغایرتی لازم نیست، در صورت دوّم نیز هیچ‌گونه مغایرتی ضرورت ندارد. لذا به‌نظر می‌رسد تنها ملاک برای قضیّه حملیّه، همان اتّحاد و هوهویّتی است که به حسب واقعیّت است. خواه این اتّحاد و هوهویّت، فقط به حسب وجود خارجی باشد- که این اقلّ مراتب اتّحاد است- یا علاوه برآن به حسب ماهیّت هم باشد و یا بالاتر از آن به حسب مفهوم هم باشد. در نتیجه ما در قضایای حملیّه، هیچ وجهی برای اعتبار تغایر نمی‌بینیم، بلکه شاید

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۳۷

اعتبار تغایر، با واقعیّت قابل جمع نباشد، زیرا وقتی واقعیت، اتّحاد است، چگونه می‌توان برخلاف واقعیّت، اعتبار تغایر کرد؟

کلام امام خمینی رحمه الله

امـام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: در قضایای حملیّه، تغایر واقعی، امری اجتناب‌ناپـذیر است. البته مراد از تغایر، تغایر در واقعیت و یا تغایر در قضـیّه محکیّه نیست بلکه مراد، تغایر در قضـیّه ملفوظه یا قضـیّه معقوله است. توضیح: در هر قضیّه حملیّه‌ای سه قضیّه داریم: ۱- قضیّه محکیّه: یعنی هر قضیّه حملیّه‌ای دارای یک واقعیّت خارجیّه است که این قضیّه در مقام اخبار و حکایت از آن می‌باشد. ۲- قضیّه ملفوظه: و آن نفس الفـاظی است که در ارتبـاط بـا موضوع و محمول به‌کـارمی‌رود. ۳- قضـیّه معقوله: و آن عبارت از نقشـی است که قضـیّه لفظیّه در ذهن مخاطب ایجاد می‌کند. حضـرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: در قضیّه محکیه، ما نه تنها هیچ‌گونه تغایری لازم نـداریم بلکه در آنجا حتماً باید اتّحاد و هوهویت باشد. از نظر اعتبار هم نه تنها اعتبار تغایر را لازم نمی‌دانیم بلکه آن را مضـرّ می‌دانیم. ولی در قضـیّه ملفوظه و قضـیّه معقوله، باید بین موضوع و محمول، نوعی تغایر واقعی تحقّق داشته باشد تا شما بتوانید قضـیّه حملیه را تشـکیل دهیـد. ایشـان سـپس می‌فرمایـد: بنابراین اگر شـما گفتیـد: «زیـدٌ زیـدٌ»، آنچه در لفظ مطرح شـده و در ذهن مخاطب هم هست، تکرّر لفظ زید است و تکرّر لفظ زید به این معناست که این دو لفظ، از یک هویّت حکایت می‌کنند، مثل جایی که جنبه تأکید داشته باشد. درحالی‌که در قضیّه حملیه باید حکایت از اتّحاد، وجود داشته باشد، لذا عبارت «زیدٌ زیدٌ» قضیّه حملیه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۳۸

نیست، زیرا نه در واقعیت آن تغـایر وجود دارد و نه در قضـیّه لفظیه و نه قضـیّه معقوله تغـایر تحقّق دارد. مخاطب، از زیـد اوّل همان چیزی را می‌فهمـد که از زید دوّم فهمیده است، یعنی با شـنیدن زید دوّم، این هویّت برای مرتبه دوّم در ذهن مخاطب ترسـیم شده و تغایری تحقّق ندارد.[۳۱۴] بررسـی کلاـم امـام خمینی رحمه الله قبـل از بررسـی کلاـم امام خمینی رحمه الله تـذکر این نکته را لازم می‌دانیم که ایشان در چند سـطر بعد فرموده است: کسی خیال نکند که «حمل شیء بر نفس خودش، صحیح نیست» زیرا حمل شیء بر نفس خـودش دارای فایـده است. فایـده آن این است که جلـوی یـک تـوهّم را می‌گیرد، زیرا احتمـال دارد کسـی توهّم کنـد که «شیء، ممکن است غیر خودش باشد» در اینجا «حمل شیء بر نفس خودش» می‌آید جلو این توهّم را می‌گیرد. ایشان می‌فرماید: صحت «حمل شـیء بر نفس خودش» امری ضروری است. پس از بیان مقدّمه فوق به حضرت امام خمینی رحمه الله می‌گوییم: بدون شک قضـیّه «الإنسان إنسان» صـحیح است، درحالی‌که هیچ نوع تغایری در آن وجود ندارد. پس چگونه شما در قضیّه حملیه تغایر را لازم می‌دانیـد؟ ممکن است به ذهن بیاید که در قضـیّه «الإنسان إنسان» نوعی تغایر لفظی وجود دارد، زیرا موضوع قضـیّه دارای «ال» تعریف جنس است درحالی‌که محمول آن نکره می‌باشـد. ما این حرف را ردّ نمی‌کنیم، زیرا احتمال می‌دهیم که آن تغایر لفظی که در کلام حضرت امام رحمه الله وجود دارد شامل این نوع تغایر هم بشود و همین مقدار که موضوع

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۳۹

قضـیّه مـا، معرفه و محمول آن نکره باشـد، برای تحقّق تغـایر لفظی کفایت کنـد، و در تغایر لفظی، تغایر لفظی واقعی- مثل تغایر در «الإنسان بشر»- لازم نباشد. در این صورت، ما اشکال را روی «زیدٌ زیدٌ» می‌بریم که هیچ‌گونه شبهه تغایر لفظی در آن مطرح نیست. پس می‌گوییم: در قضیّه «زیدٌ زیدٌ» که شما می‌فرمایید: «با شنیدن دو مرتبه لفظ زید، دو حکایت از یک هویت است» آیا مقصودتان چیست؟ در اینجـا دو احتمـال جریـان دارد: احتمال اوّل: این است که ایشان بخواهـد بفرمایـد: «اگر کسـی گفت: «زیـدٌ زیـدٌ» معلوم نیست که تشـکیل قضـیّه داده باشد زیرا ممکن است «زید» دوّم را به عنوان تأکید برای «زید» اوّل ذکر کرده باشد». احتمال دوّم: این است که ایشان بخواهـد بفرمایـد: «با حفظ این که «زیدٌ زیدٌ» در مقام قضـیّه است، مثلًا قرینه‌ای وجود دارد که «زید» دوّم جنبه تأکید نـدارد، مثل این که از کسـی که ادبیات می‌خواند بخواهد قضـیه‌ای تشـکیل دهد که موضوع و محمول آن معرفه باشد او هم بگوید:

«زیدٌ زیدٌ» که این قرینه است بر این که چنین شخصی جمله «زیدٌ زیدٌ» را به عنوان قضیّه مطرح کرده است. حال همین مطلب را به مقام اخبار می‌آوریم و فرض می‌کنیم متکلّم، واقعاً می‌خواهد از یک واقعیت خبر دهد، در این صورت با توجه به این که امام خمینی رحمه الله فرمود: «حمل شیء بر نفس خودش جایز است» چه مانعی در «زیدٌ زیدٌ» وجود دارد؟ به عبارت دیگر: به امام خمینی رحمه الله عرض می‌کنیم: شما در «زیدٌ زیدٌ» می‌فرمایید: دلیلی نداریم که این قضیّه خبریه باشد زیرا ممکن است «زید» دوّم تأکید باشد. ما می‌گوییم: چنین چیزی از محلّ بحث ما خارج است. بحث ما در جائی است که قضیّه بودن، احراز شده باشد. پس ما در آن «زیدٌ زیدٌ» بحث می‌کنیم که خبر بودن آن احراز شده باشد، در این صورت چگونه شما می‌فرمایید: از شنیدن دو زید، دو حکایت از یک هویت مطرح است؟ این مربوط به جایی است که جنبه تأکیدی داشته و مسأله

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴۰

قضیّه حملیه مطرح نباشد. امّا اگر گفتیم: «زیدٌ زیدٌ» در مقام اخبار است، دیگر از جهت صحت حمل، فرقی میان «زیدٌ زیدٌ» و «الإنسان إنسان» وجود نخواهد داشت. هرچند در مورد «الإنسان إنسان» نوعی تغایر لفظی درست کنید ولی از نظر نفس قضیّه حملیه، فرقی میان این دو نیست. اگر «حمل شیء بر نفس خودش» صحیح است، در هر دو وجود دارد. چگونه می‌شود شما «حمل الشّیء علی نفسه» را در مورد «الإنسان إنسان» بپذیرید ولی در مورد «زیدٌ زیدٌ» نپذیرید؟ بنابراین قضیّه «زیدٌ زیدٌ» با وجود این که قضیّه حملیه است ولی هیچ نوع مغایرتی در آن وجود ندارد. نه در قضیّه لفظیه و نه در قضیّه معقوله. در واقعیت آن‌هم که اصلًا نباید مغایرتی تحقّق داشته باشد. نتیجه بحث در مورد ملاک حمل در قضایای حملیه از آنچه گفته شد معلوم گردید که در قضایای حملیه چیزی به غیر از اتّحاد و هوهویت لازم نداریم. نه اعتبار تغایر، آن‌گونه که مشهور می‌گویند و نه تغایر لفظی یا معقولی، آن‌گونه که از کلام امام خمینی رحمه الله استفاده می‌شد. مگر این که کسی «حمل الشیء علی نفسه» را انکار کند، درحالی‌که امام خمینی رحمه الله آن را انکار نکرد. ما به وضوح می‌بینیم که در قضیّه «زیدٌ زیدٌ» هیچ‌گونه مغایرتی وجود ندارد به‌همین‌جهت امام خمینی رحمه الله صحت آن را انکار کرد.

تنبیه چهارم و پنجم: مغایرت و اتحاد بین مبدأ و ذات

اشاره

تنبیه چهارم و پنجم مرحوم آخوند تقریباً در ارتباط با یک مطلب است، لذا در کلام حضرت امام خمینی رحمه الله نیز به عنوان یک بحث مطرح شده است ولی این بحث

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴۱

دارای دو جهت است: جهت اوّل: با توجه به آنچه قبلًا گفتیم که «مشتق دارای معنایی است که ذاتاً قابل حمل است ولی مبدأ دارای معنایی است که ذاتاً قابل حمل نیست»، می‌گوییم:

تردیدی نیست که باید بین مبدأ و ذات، نوعی مغایرت تحقّق داشته باشد که این مغایرت سبب شود که اگر ذات، تلبّس به مبدأ پیدا کرد، عنوان مشتق، تحقّق پیدا کند. جهت دوّم: علاوه بر وجود تغایر بین ذات و مبدأ، باید ارتباطی هم بین آنها وجود داشته باشد، ضَرْب با زید، تغایر دارد، با عَمرو هم تغایر دارد، امّا بین زید و ضَرْب، یک نوع ارتباط- مثلًا صدوری- تحقّق دارد ولی بین ضَرْب و عَمرو، هیچ نوع ارتباطی در کار نیست. هر دو جهت فوق مورد مناقشه قرار گرفته است و چون بعضی از بحث‌ها بین هر دو جهت مشترک است لذا باید هر دو جهت را باهم مورد بحث قرار دهیم:

جهت اوّل (کیفیت تغایر بین ذات و مبدأ)

اشاره

در ارتباط با کیفیت تغایر بین ذات و مبدأ، دو نظریّه مطرح است:

۱- نظریّه مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد معتقـد است: مغـایرتی که بین مبـدأ و ذات لازم است، مغـایرت در عـالم مفهوم است یعنی همـان مغـایرت مفهومی کفایت می‌کند. نتیجه این کلام مرحوم آخوند این است که اطلاق مشتقات بر خداوند به نحو اطلاق آنها بر مخلوقین است.
یعنی همان‌طور که می‌گوییم: «زیـدٌ عالمٌ»، در مورد خداوند هم می‌گوییم: «اللَّه تعالی عالمٌ»، هر دو مشـتق است و اطلاق در هر دو به یک صورت است و این‌طور نیست که در «اللَّه تعالی عالمٌ» تغییری در ماده و هیئت «عالم» داده شود یا مثلًا در «زیـد عالمٌ» تغییری در کار باشد. با این که در جای خودش ثابت است که صفات جمالیه (/ ثبوتیه) خداوند، با ذات
اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۵۴۲
خداونـد عینیّت دارد، یعنی این‌طور نیست که علم، قـدرت و حیات، زائـد بر ذات خداونـد باشـد، بلکه برطبق مـذهب امامیّه، در این صفات جمالیه، عینیّت تحقّق دارد، یعنی علم، عین ذات خداونـد است. قـدرت، عین ذات خداوند است. در حالی که در مورد زید و امثال زید، مسئله به این صورت نیست. اگرچه زید، متلبّس به علم شود ولی علم با ذات او عینیّت ندارد بلکه زائد بر ذات است. این فرق را ما از خارج می‌دانیم، آیا این فرق در دو جمله «اللَّه تعالی عالم» و «زید عالم» تفاوتی ایجاد می‌کند؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: خیر، تفاوتی ایجاد نمی‌کنـد، زیرا درست است که علم- از نظر واقعیت- عین ذات خداوند است ولی از نظر مفهوم، این‌گونه نیست و مفهوم علم با مفهوم اللَّه مغایرت دارد، لذا ما وقتی کلمه «علم» را می‌شـنویم، هیچ انتقالی به «اللَّه» پیدا نمی‌کنیم و وقتی کلمه «اللَّه» را می‌شـنویم، هیچ انتقالی به «علم» پیدا نمی‌کنیم. و ملاک در اطلاق عالم، همین مغایرت مفهومی است، در این صورت، فرقی میان «اللَّه تعالی عالم» با «زید عالم» وجود ندارد. همان‌طور که بین «زید» و «علم»، مغایرت مفهومی تحقّق دارد، بین «اللَّه» و «علم» نیز یک چنین مغایرتی وجود دارد و همین مغایرت، در اطلاق عالم و جری عالم بر خداوند و بر زید به نحو واحد کفایت می‌کند.[۳۱۵]

۲- نظریّه صاحب فصول رحمه الله

صـاحب فصول رحمه الله خیـال کرده آن مغـایرتی که بین مبـدأ و ذات معتـبر است، مغـایرت واقعی است لـذا ملاـحظه کرده که این مغایرت واقعی در «زیدٌ عالمٌ» وجود دارد ولی در مورد «اللَّه تعالی عالم» وجود ندارد، زیرا علم، عین ذات خداوند است، برای فرار از این اشـکال ملتزم شـده که «عالم» به صورت مجاز در مورد خداونـد بکار برده می‌شود و اگر کسـی بگوید: «مجاز در مورد خداوند معنا ندارد»، صاحب فصول رحمه الله مسأله نقل را به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴۳

میان آورده و می گوید: در مورد «عالم»، نقل صورت گرفته است و در نقل، حقیقت، تحقّق دارد.[۳۱۶]

جهت دوّم (کیفیت وجود اتحاد بین ذات و مبدأ)

اشاره

آیا نحوه ارتباط ذات با مبدأ به چه صورتی باید باشد؟ آیا باید مبدأ، قیام به ذات داشته باشد یا قیام لازم ندارد؟ در این زمینه اقوال متعددی مطرح است که این اقوال در مسائل اعتقادی هم تأثیر گذاشته است.

نظریّه اوّل: نظریّه اشاعره

اشاره

اشاعره، در باب مشتق، مطلبی را نزد خودشان مسلّم گرفته‌اند و آن این است که ارتباط ذات و مبدأ باید به این کیفیت باشد که مبدأ، قیام به ذات داشته باشد و قیامش هم قیام حلولی باشد، مثل قیام بیاض به جسم. سپس با توجّه به مبنای مذکور، در مورد خداوند گفته‌اند: همه شرایع اتفاق دارند بر این که یکی از اسماء و اوصافی که بر خداوند اطلاق می‌شود، عنوان «متکلّم» است. «متکلّم» مشتق است ولی آیا مبدأ آن چیست؟ آیا مبدأ آن عبارت از کلام لفظی- که عبارت از اصوات خاصه است- می‌باشد؟ آیا این اصوات خاصه می‌تواند قیام به ذات خداوند داشته باشد؟ اگر این اصوات دارای یک چنین قیامی باشند، لازم می‌آید خداوند متعال- با وجود این که قدیم است- محلّ برای حوادث باشد، زیرا این اصوات از امور حادثه است و هیچ گونه قدمتی ندارد و اگر امر حادث بخواهد قیام حلولی نسبت به ذات پروردگار داشته باشد معنایش این می‌شود که ذات پروردگار با وجود این که قدیم است بتواند محلّ حوادث و معروض حوادث قرار گیرد و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴۴

چنین چیزی ممکن نیست. لذا ما (اشاعره) ملتزم به کلام نفسی می‌شویم و می گوییم:

اطلاق متکلّم بر خداوند، به لحاظ این کلامی که عبارت از اصوات است نمی‌باشد بلکه به لحاظ کلام نفسی است و آن کلام نفسی قدیم است و قیام به ذات پروردگار دارد.[۳۱۷]

بررسی نظریّه اشاعره

اشاعره نخواسته‌اند از مبنای خودشان در باب مشتق صرف نظر کنند و الّا- با قطع نظر از اشکالات دیگر- ممکن است به اینان گفته شود: این مبنایی که شما در باب مشتق به صورت امر مسلّمی با آن برخورد می کنید، از کجا آورده‌اید؟ گذشته از این که بطلان این مبنا واضح است زیرا شما در جایی که ضَرْب، تحقّق پیدا می کند، دو مشتق پیدا می کنید: «ضارب» و «مضروب». عنوان «ضارب» را

به «زیـد» و عنوان «مضـروب» را به «عَمرو» نسبت می‌دهید. قیام حلولی که اینان می گویند، در مورد «مضـروب» قابل قبول است ولی نسبت به «ضـارب» نمی‌توان قیـام حلولی درست کرد. آنجـا قیـامش صـدوری است و قیام صـدوری، مغایر با قیام حلولی است. پس چگونه شما از وقوع یک ضرب، دو عنوان مشتق درست می کنید؟

نظریّه دوّم

اشاره

با توجه به اشکالی که به اشاعره وارد کردیم، بعضی گفته‌اند: ما اصلًا قیام مبدأ به ذات را معتبر نمی‌دانیم.[۳۱۸]

بررسی نظریّه دوّم

اشتباه اینان این است که فکر کرده‌اند هرجا مسأله قیام مطرح باشد، دنبالش کلمه
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴۵
حلول مطرح است. یعنی اینان در حقیقت در مقابل اشاعره قرار گرفته‌انـد. اشاعره روی قیام حلولی تکیه دارند و اینان هم قیام حلولی را نفی می کننـد و به نظرشان نفی قیام، کلیّ است و دلیلشان این است که در مورد ضَـرْب و حلول ضَـرْب ما ملاحظه می کنیم که در مولَم، اثر درد و حلول درد تحقّق دارد ولی در مولِم هیـچ قیام حلولی نیست. در «مضـروب» قیام حلولی تحقّق دارد ولی در «ضارب» تحقّق نـدارد. به‌همین‌جهت گفته‌انـد: قیـام مبـدأ به ذات معتبر نیست، زیرا مقصود از قیـام، قیـام حلولی است و قیـام حلولی در مورد ضارب و مولِم تحقّق ندارد.

نظریّه سوّم: نظریّه صاحب فصول رحمه الله

اشاره

صاحب فصول رحمه الله دایره قیام را توسعه داده و گفته است: لازم نیست قیام به نحو حلول باشد بلکه ممکن است به نحو حلول یا به نحو صـدور یـا غیر این‌هـا باشـد. سپس صـاحب فصول رحمه الله دچـار اشـکال شـده و فرموده است: اگر مـا در باب مشـتق، قیام صـدوری یا حلولی و امثال این‌ها را معتبر بـدانیم اشـکال دیگری- علاوه بر اشـکالی که در جهت اوّل ذکر شد- در مورد «اللَّه تعالی عالم» به وجود می آیـد زیرا ما نمی‌توانیم بگوییم: «علم، قیام صـدوری دارد به خداوند» همان گونه که نمی‌توانیم بگوییم: «علم، قیام حلولی دارد به خداونـد» بلکه اینجا اصلًا قیامی در کار نیست. اینجا، عینیّت مطرح است. لـذا ایشان مجدداً حرف قبلی خود را تکرار کرده می‌فرماید: ما می گوییم:
«اللَّه تعالی عالمٌ» یا مجاز است و یا نقلی در آن تحقّق پیدا کرده است.[۳۱۹]

پاسخ مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله

مرحوم آخونـد در جواب صاحب فصول رحمه الله می‌فرمایـد: در مورد «عالم» در «اللَّه تعالی عالم» سه احتمال مطرح است: یکی این که واقعاً همین معنای عالِم یعنی «من

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴۶

ینکشف لـدیه شـیء» اراده شـده باشـد، دیگر این که خـدای ناکرده جاهل اراده شـده باشد- به حسب مقام تصوّر- یا این که معنای سوّمی اراده شـده باشد که ما نمی‌فهمیم و دیگر معنای چهارم ندارد. اگر بگویید: «عالم» در «اللَّه تعالی عالم» به معنای «من ینکشـف لدیه الشـیء» است، می گوییم: «در «زید عالم» نیز همین معناست» پس تجوّز و نقل کجا رفت؟ چه فرقی بین «اللَّه تعالی عالم» و «زید عالم» وجود دارد؟ و اگر خدای ناکرده «عالم» را به معنای «جاهل» بگیرید، می گوییم: تعالی اللَّه عن ذلک علوّاً کبیراً. و اگر بگویید: معنای سوّمی در کار است که ما نمی‌فهمیم، می گوییم: لازمه این حرف این است که گفتن «اللَّه تعالی عالم» لقلقه لسان باشـد و این الفاظ، بـدون معنا باشـد. بنابراین حتماً بایـد صورت اوّل باشد و «عالم» در «اللَّه تعالی عالم» و «زید عالم» یک معنا داشـته باشد بدون این که تجوّز و نقلی در کار باشد.[۳۲۰]

پاسخ امام خمینی رحمه الله به مرحوم آخوند

امـام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: مـا در اینجـا حرف چهـارمی را می گوییم و آن این است که «عـالمٌ» در مورد «اللَّه تعـالی عـالم» به معنای «علمٌ» باشد در این صورت اگرچه شـما بگویید: «مجازیت و لقلقه لسان در کار است»، ولی اشـکالی ندارد که ما بگوییم: «اللَّه تعـالی علمٌ» بلکه شایـد این تعبیر در مورد خداونـد بالاـتر از تعبیر به «عـالم» باشـد، زیرا مـا که در مورد «زیـد علم» قائـل به مجازیت می‌شدیم علتش این بود که علم، غیر زید است ولی در مورد «اللَّه تعالی عالم» مجازیت هم وجود ندارد زیرا علم، متّحد با ذات باری تعالی است.[۳۲۱]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴۷

نظریّه چهارم: نظریّه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: قیام، به آن معنایی که شـما از این کلمه برداشت می کنید، در مشـتق لازم نیست. آنچه در مشتق لازم است تلبّس ذات به مبدأ است. اگرچه ایشان در چند سـطر بعد، کلمه قیام را می‌آورد ولی نمی‌خواهد روی آن تکیه کند. امّا آیا تلبّس، به چه صورتی بایـد باشـد؟ می‌فرماید: تلبّس، معنای عامی است که قیام حلولی، قیام صدوری، ارتباط وقوعی- که مربوط به اسم مکان است- اسم آلت و عناوینی که مابازاء خارجی ندارند و مجرّد اعتبارند- مثل عنوان مالک- را شامل می‌شود. شما به همان ترتیبی که ضارب را اسـتعمال می کنیـد مالک را هم اسـتعمال می کنید. آیا ملکیت، یک واقعیتی است که قیام حلولی به مالک دارد؟ خیر، این گونه نیست. شـما وقتی می گوییـد: «الجسم أبیض»، بیـاض یک واقعیت است و این واقعیت هم قیام به جسم دارد، قیامش هم حلولی است. ولی در «زید مالک» نمی‌توانید مسئله را این گونه تصویر کنید. لذا ایشان می گوید: ما یک دایره وسیعی برای این معنا ترسیم می کنیم و اسم آن را اتصاف و تلبّس می گـذاریم خواه کلمه قیام صـدق کند یا نه؟ و قیام آن به هر نوع باشد، تلبّس هر نوع باشد، و ایـن تلبّس، در اسم فاعـل، در اسم مفعـول، در اسم مکـان، در اسم آلت و در امـور اعتبـاریه و انـتزاعیه تحقّق دارد. مرحـوم آخـوند می گوید: این تلبّس، انحاء مختلفی دارد. اختلاف آن گاهی در ارتباط با هیئات و گاهی در ارتباط با مواد است. هیئت فاعل، دارای

نوعی تلبّس و هیئت مفعول دارای نوعی دیگر و هیئت اسم مکان دارای نوع سوّم و هیئت اسم آلت دارای نوع چهارم از تلبّس است. گاهی هم اختلاف، در ارتباط با مواد است، زیرا گاهی مواد به صورت حلولی مطرحند مثل جسم نسبت به بیاض، گاهی به صورت صدوری مطرحند، مثل ضرب نسبت به ضارب و گاهی تحقّق خارجی دارد، یعنی مابازاء خارجی دارد و گاهی هم امری انتزاعی و اعتباری است، مثل ملکیت و زوجیت.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴۸

آن‌وقت گویا از ایشان سؤال می‌شود: شما در مورد «اللَّه تعالی عالم» مسئله را چگونه حل می‌کنید؟ ایشان می‌خواهد بفرماید: در اینجا هم تلبّس تحقّق دارد، ذات خداوند، متلبّس به علم و قدرت است ولی نه آن تلبّسی که عرف درک می‌کند. عرف از معنای تلبّس، اثنینیت و مغایرت حقیقی بین ذات و مبدأ را می‌فهمد. به عبارت دیگر: آنچه عرف از تلبّس می‌فهمد، تلبّس معمولی است و تلبّسی که در مورد ذات پروردگار وجود دارد و بالاترین مرتبه تلبّس است- چون به حدّ عینیّت و اتّحاد رسیده است- برای عرف قابل درک نیست. و در حقیقت، عرف، این را تلبّس به حساب نمی‌آورد. مرحوم آخوند می‌فرماید: ولی ما مجبور نیستیم که در همه موارد به عرف مراجعه کنیم. آنجا که ما مجبوریم به عرف مراجعه کنیم در ارتباط با مفاهیم است. ما وقتی به عرف مراجعه کنیم و معنای مشتق را بپرسیم، عرف می‌گوید: «مشتق، ذات متلبّس به مبدأ است». ولی تشخیص مصادیق تلبّس، مربوط به عرف نیست. عرف جایی را که به نحو اتّحاد و عینیت است، به عنوان تلبّس نمی‌داند. و ما هم در مصادیق کاری به عرف نداریم بلکه فقط در اصل معنای مشتق باید به عرف مراجعه کنیم.[۳۲۲]

نظریّه پنجم: نظریّه امام خمینی رحمه الله و آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

اشاره

آنچه از کلام این دو بزرگوار استفاده می‌شود این است که ما اصلًا نیازی به تلبّس ذات به مبدأ نداریم. مرحوم آخوند، تلبّس ذات به مبدأ را معتبر دانست و ناچار شد دایره تلبّس را توسعه دهد و عنوان تلبّس را شامل مواردی که عرف نمی‌پذیرد بداند. در نتیجه مجبور شد مرجعیت عرف را خدشه دار کرده بگوید: عرف، فقط در تعیین مفاهیم، مرجعیت دارد ولی در تشخیص مصادیق، لازم نیست به عرف مراجعه شود. این دو بزرگوار می‌فرمایند: ما می‌گوییم: چه کسی گفته: «در مشتق، عنوان تلبّس اعتبار دارد»، تا شما ناچار شوید یک چنین مشکلاتی برای خودتان پیش آورید؟ خیر، نه آیه‌ای مسأله تلبّس را مطرح کرده و نه روایتی در این زمینه وارد شده است، حتّی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴۹

واضع هم ذکری از کلمه تلبّس به میان نیاورده است. در اطلاق مشتق بر ذات، وقتی نسبت و ارتباط بین ذات و مبدأ را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم آن خصوصیتی که معتبر است عنوان «واجد بودن این ذات، نسبت به مبدأ» در مقابل «فاقد بودن» است. یعنی همین‌که این ذات، دارای این مبدأ باشد، همین واجدیت، در اطلاق مشتق و جری مشتق کافی است. امّا نحوه واجدیت، خارج از حریم معنای مشتق است. چیزی که مشتق روی آن تأکید دارد این است که شما یک وقت نیایید مشتق را به ذاتی که فاقد مبدأ است اطلاق کنید، ذاتی که فاقد صفت ضرب است، عنوان ضارب، برآن اطلاق نکنید. این واجدیت ذات نسبت به مبدأ- در مقابل فاقدیت- خصوصیتی است که ما با وجدان خود درمی‌یابیم و چیزی است که در استعمالات، متبادر است. امّا نحوه واجدیت، دیگر چیزی نیست که دخالت داشته باشد. این مسئله شبیه این است که اگر زید، واجد ملکیّت خانه‌ای شد به او مالک اطلاق می‌کنید،

خواه سبب آن، بیع باشد یا ارث یا هبه یا مصالحه و ... باشد. این‌ها فرقی نمی‌کند. این‌ها خارج از دایره مالک است و در مفهوم مالك نقشی ندارد. مسأله مشتق نیز همین‌طور است. «عالم» یعنی کسی که واجد صفت علم است، حال نحوه واجدیت به صورت عینیت باشد- آن‌گونه که در مورد خداوند است- یا به صورت زیاده مبدأ بر ذات باشد- همان‌طور که نسبت به مخلوقین این چنین است- این زیاده و عینیت از معنای عالم خارج است. لذا اگر کسی کلمه «عالم» را استعمال کند، ممکن است از او سؤال کنید که آیا موضوع برای عالم را اللّٰه قرار دادید یا خیر؟ هرکدام را جواب دهد صحیح است و اطلاق عالم بر هر دو یکسان است.[۳۲۳] از همین‌جا جواب صاحب فصول رحمه الله نیز داده می‌شود. صاحب فصول رحمه الله مسأله نقل و تجوّز و امثال این‌ها را قائل شد. درحالی‌که این خلاف چیزی است که به حسب عرف

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۵۰

مطرح است و الّا روی حرف ایشان اگر کسی گفت: «عالم» و بعد گفت: «مقصودم اللّٰه تعالی بوده»، باید مورد اعتراض قرار گیرد، زیرا نحوه اطلاق عالم بر خدا، یک فرضش این است که به نحو مجاز است. حقیقت، اقتضاء می‌کند که بگوید: «زید عالم» و خود این حرف- که اطلاق عالم بر اللّٰه مجاز است- حرف غریبی است که عرف نمی‌پذیرد.

بررسی کلام امام خمینی رحمه الله و آیت‌اللّٰه خویی «دام ظلّه»

از مراجعه به معنای عرفی مشتق درمی‌یابیم که آنچه این دو بزرگوار فرمودند، حرفی است که هم به ذهن و هم به معنای عرفی مشتق نزدیک است. در نتیجه، آنچه در مشتق معتبر است، خصوصیت واجدیت می‌باشد و نحوه واجدیت، خارج از حریم مشتق است و در نظر عرف، اطلاق عالم بر زید و بر اللّٰه تعالی یکسان است و در هیچ‌کدام از آنها تجوّز و نقل مطرح نیست.

تنبیه ششم

مرحوم آخوند در تنبیه ششم می‌فرماید: ما گاهی می‌گوییم: «الماء الجاری»، این همه چیزش حقیقت است. «الماء» در معنای حقیقی خودش و وصف «الجاری» هم در معنای حقیقی خودش استعمال شده است. این مسئله در «الماء جارٍ»- به نحو قضیّه حملیه- روشن‌تر است. موضوع در معنای خودش، محمول هم در معنای خودش و حمل هم حمل واقعی و حقیقی است. امّا اگر گفتیم: «المیزاب جارٍ»، بی‌شک در اینجا تسامح و تجوّزی وجود دارد. ولی آیا تسامح و تجوّز در چیست؟ آیا در کلمه «جارٍ»- به عنوان مشتق- است؟ یعنی «جارٍ» در غیر ما وضع له خود استعمال شده است و در حقیقت، مجاز در کلمه تحقّق دارد؟ یا این که «جارٍ» در معنای خودش استعمال شده و تجوّز و تسامح در اسناد و حمل است؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: «جارٍ» در معنای خودش استعمال شده ولی این معنای

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۵۱

حقیقی وقتی می‌خواهد بر میزاب تطبیق شود، تطبیق آن ادّعایی و مجازی است. مثل این که وقتی شما می‌گویید: «زید أسد»، در آنجا هم مجاز در کلمه نیست. اسد در معنای خودش- یعنی حیوان مفترس- استعمال شده ولی ما می‌خواهیم بین حیوان مفترس و زید، ادّعای اتّحاد و هوهویت کنیم. بنابراین «جارٍ» در «المیزاب جارٍ» با «جارٍ» در «الماء جارٍ» فرقی نمی‌کند فقط فرقشان در این است که اتّحاد و هوهویت در «الماء جارٍ» حقیقی و واقعی و در «المیزاب جارٍ» به صورت مجاز در اسناد است. و اتّحاد و هوهویت آن تخیّلی است. ولی صاحب فصول رحمه الله معتقد است تجوّز در «جارٍ» تحقّق یافته است. مرحوم آخوند می‌فرماید: تحقیق این است

که صاحب فصول رحمه الله درست به مجاز در اسناد توجّه نکرده است. و این مجاز، نه در موضوع است و نه در محمول، بلکه در رابطه با «ارتباط بین موضوع و محمول» است. هوهویت و اتّحاد در «الماء جارٍ» حقیقی و در «المیزاب جارٍ» مسامحی و ادعایی است. به نظر می‌رسد که حق با مرحوم آخوند است. با اتمام بحث مشتق، بحث در مقدمات مباحث اصولیه نیز به پایان می‌رسد. اللّهم وفّقنا لما تحبّ و ترضی الحمد للّه ربّ العالمین تابستان ۱۳۷۵

[۳۲۴]

---

[۱] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۵ و حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایهٔ الاصول و شرح العضدی علی مختصر الاصول، ج ۱، ص ۵۱ و ۵۲

[۲] (۱)- کفایهٔ الاصول: ج ۱، ص ۳۴

[۳] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۴ و ۳۵

[۴] (۲)- العروهٔ الوثقی، أحکام الجماعهٔ، مسألهٔ ۲۰

[۵] (۱)- الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۱، ص ۵۰ و ۳۵ و ۳۶ و نهایهٔ الحکمهٔ، ج ۱، ص ۴۸- ۵۸

[۶] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۴۴ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۶۸ و ۶۹.

[۷] (۲)- وسائل الشیعهٔ: ج ۴، ص ۷۱۵(باب ۱ من أبواب تکبیرهٔ الإحرام و الافتتاح، ح ۱۰).

[۸] (۱)- العنکبوت: ۴۵

[۹] (۲)- اعتقادات مجلسی، ص ۲۹.

[۱۰] (۳)- وسائل الشیعهٔ، ج ۳، ص ۳۰(باب ۱۲ من أبواب أعداد الفرائض و النوافل، ح ۱).

[۱۱] (۴)- مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۳(باب ۱۰ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، ح ۹).

[۱۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶

[۱۳] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۵۰ و ۵۱

[۱۴] (۲)- قِران بین سورتین، به این معناست که کسی در نماز به‌جای اینکه بعد از حمد، یک سوره بخواند، دو سوره بخواند. قِران بین سورتین- اگر قائل به حرمت آن شویم- موجب بطلان صلاهٔ خواهد شد و اگر قائل به کراهت شویم، نماز صحیح است ولی ثواب آن را پایین می‌آورد. و این دو سوره به‌عنوان جزئیت برای این نماز خارجی مطرح است. و این‌طور نیست که یکی از این دو، جزء صلاهٔ و دیگری خارج از صلاهٔ باشد.

[۱۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰۷ و ۱۰۹

[۱۶] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۵۰- ۵۲

[۱۷] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۱۷

[۱۸] (۲)- فوائد الاصول: ج ۱، ص ۶۰ و ۶۱

[۱۹] (۳)- کفایهٔ الاصول: ج ۱، ص ۵۲

[۲۰] (۱)- کفایهٔ الاصول: ج ۱، ص ۳۶

[۲۱] (۱)- مطارح الأنظار، ۱۷ و ۱۸

[۲۲] (۱)- نهایة الحکمة، ج ۱، ص ۱۸۶

[۲۳] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۶۰ و ۶۱

[۲۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۶

[۲۵] (۲)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۶

[۲۶] (۱)- مرحوم آخوند، این قسم را محال می‌دانستند ولی ما گفتیم: این قسم، امکان دارد.

[۲۷] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۶

[۲۸] (۱)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۶

[۲۹] (۱)- اگر کسی نگوید:« اطلاق صلاة بر صلاة میت، مجاز است». چون بعضی این حرف را زده‌اند. ولی در روایات و متون فتاوی تعبیر به« صلاة علی المیت» شده و به آن، صلاة اطلاق شده است در حالی که نه رکوع دارد و نه سجود و نه سلام و نه تشهد، بلکه به‌جای این‌ها پنج تکبیر دارد.

[۳۰] (۱)- البقرة: ۱۸۳

[۳۱] (۱)- آل عمران: ۹۷

[۳۲] (۱)- العنکبوت: ۴۵

[۳۳] (۲)- آدرس این روایات را در ضمن بحث از مقدّمه سوّم ذکر کردیم.

[۳۴] (۳)- الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۲۰۴- ۲۰۹

[۳۵] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۶

[۳۶] (۲)- العنکبوت: ۴۵

[۳۷] (۳)- نهایة الاصول، ج ۱، ص ۴۸

[۳۸] (۱)- بحارالأنوار، ج ۲، ص ۲۴۶ در حدیث این‌گونه وارد شده که امام علیه السلام فرمود:« إذا أردت حدیثاً فعلیک بهذا الجالس» مشیراً إلی زرارة.

[۳۹] (۱)- در ارتباط با این قاعده بحث‌هایی مطرح است، یکی اینکه آیا در اینجا دو قاعده وجود دارد یکی« الواحد لا یصدر إلّا من الواحد»- که در ارتباط با صادر است- و دیگری« الواحد لا یصدر منه إلّا الواحد»- که در ارتباط با ما یصدر منه است- یا اینکه یک قاعده در کار است و درصورتی‌که یک قاعده باشد آیا کدام تعبیر اصالت دارد؟ و اگر دو قاعده وجود داشت آیا هریک از دو قاعده، دارای ملاک جداگانه‌ای هستند یا این که هر دو یک ملاک دارند. بدیهی است که اگر ما گفتیم اصالت با« الواحد لا یصدر منه إلّا الواحد» است دیگر به ما ربطی ندارد زیرا ما در طرف دیگر، قاعده را پیاده می‌کنیم.

[۴۰] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۴۸ و ۱۴۹ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۷۲ و ۷۳.

[۴۱] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۴۹ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۷۲ و ۷۳.

[۴۲] (۲)- اعتقادات مجلسی، ص ۲۹.

[۴۳] (۱)- مراد از ماهیت در اینجا، مفهوم کلی است نه ماهیتی که در آن جنس و فصل باشد.

[۴۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۲

[۴۵] (۱)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۵ و ۳۶

[۴۶] (۲)- نهایة الحکمة، ج ۱، ص ۱۸۶

[۴۷] (۱)- این حرف، با کلام مرحوم آخوند فرق ندارد. مرحوم آخوند می‌فرمود:« از راه نهی از فحشاء و منکر، به جامع پی

می‌بریم». ولی آنچه در اینجا می‌فرماید- و بعد هم نفی می‌کند- این است که نفس همین عنوان، جامعیت داشته باشد به عنوان جامع عنوانی، در مقابل جامع مقولی و ماهوی. ایشان می‌فرماید: این مانند جامع مقولی مستحیل نیست.

[۴۸] (۱)- مقالات الاصول، ج ۱، ص ۱۴۱- ۱۴۴، نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۸۱- ۸۴

[۴۹] (۱)- شرح المنظومهٔ، قسم الفلسفهٔ، ص ۵

[۵۰] (۱)- ممکن است کسی بگوید: بیان مرحوم اصفهانی، همان بیان مرحوم آخوند است. در پاسخ می‌گوییم: این کلام، با کلام مرحوم آخوند فرق دارد زیرا: اوّلًا: در کلام مرحوم آخوند، آثار صلاهٔ مطرح بود، یعنی چیزهایی که صلاهٔ، در آنها مؤثر بود و به وجود آورنده آنها بود ولی در کلام ایشان، آثار- به این معنا- مطرح نیست زیرا یکی از آثاری که ایشان ذکر می‌کند این است که« آنچه در شبانه روز، پنج بار خوانده می‌شود» درحالی‌که این اثر مثل نهی از فحشاء و منکر نیست. ثانیاً: در کلام مرحوم آخوند، مسئله تأثیر و مسئله« الواحد لا یصدر إلّا من الواحد» مطرح بود ولی در کلام ایشان این حرفها مطرح نیست. ثالثاً: یک فرق ماهوی که بین کلام ایشان و کلام مرحوم آخوند وجود دارد این است که در کلام مرحوم آخوند، از کلمه صلاهٔ چیزی نمی‌فهمیم بلکه از راه آثار، به آن معنا پی می‌بریم. به‌همین‌جهت ما به مرحوم آخوند اشکال کردیم که اگر کسی این آثار را برای نماز نداند روی مبنای شما نباید بتواند از کلمه صلاهٔ معنایی را استفاده کند زیرا از راه این آثار است که می‌توان به صلاهٔ پی برد و هنگامی که آثار، کنار رود، معنای صلاهٔ هم کنار می‌رود. ولی در کلام مرحوم اصفهانی این گونه نیست. ایشان می‌فرماید: با شنیدن لفظ صلاهٔ، معنای مبهم آن به ذهن متشرعه می‌آید و متشرعه، آن را درک می‌کند ولی قادر به بیان آن نیست به‌همین‌جهت از راه آثار، آن را بیان می‌کند و می‌گوید: آنچه نهی از فحشاء و منکر می‌کند و ....

[۵۱] (۱)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۶۳- ۶۵

[۵۲] (۲)- الإسراء: ۷۸

[۵۳] (۱)- العنکبوت: ۴۵

[۵۴] (۱)- شرح المنظومهٔ، قسم الفلسفهٔ، ص ۱۲۸، نهایهٔ الحکمهٔ، ج ۲، ص ۸۷

[۵۵] (۱)- نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۴۷ و ۴۸

[۵۶] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۴، ص ۷۱۵(باب ۱ من أبواب تکبیرهٔ الأحرام و الافتتاح، ح ۱۰).

[۵۷] (۲)- شرح المنظومهٔ، قسم الفلسفهٔ، ص ۱۲۸

[۵۸] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۴، ص ۷۱۵(باب ۱ من أبواب تکبیرهٔ الإحرام و الافتتاح، ح ۱۰).

[۵۹] (۱)- مناهج الوُصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۵۵- ۱۵۸ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۷۵- ۷۸.

[۶۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶- ۴۲

[۶۱] (۱)- رجوع شود به: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۶۵- ۱۶۷ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۸۴ و ۸۵

[۶۲] (۱)- ما در سابق گفتیم: جامع باید امر بسیط باشد ولی این مستشکل هر دو صورت را فرض می‌کند.

[۶۳] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶ و ۳۷

[۶۴] (۱)- رجوع شود به: الفصول الغرویهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۴۹، هدایهٔ المسترشدین، ص ۱۱۳

[۶۵] (۲)- شاهد این مطلب، همان حرفی است که مرحوم آخوند در جواب اشکال قبلی مطرح کرد و فرمود: ما در عین حال که قائل به وضع برای صحیح هستیم و معتقدیم جامع عبارت از عنوان ملازم با« مطلوب» است، اصالهٔ البراءهٔ را نیز جاری می‌کنیم، زیرا اصالهٔ الاشتغال، در مورد شک در محصِّل جاری می‌شود و ما نحن فیه شکّ در محصِّل نیست چون در اینجا دو وجود مطرح نیست، عنوان سبب و مسبّب مطرح نیست.

[۶۶] (۳)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۴۲ و ۴۳

[۶۷] (۱)- بحارالأنوار، ج ۱۰، ص ۳۹۴

[۶۸] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۷۸ و ۷۹

[۶۹] (۲)- توضیح این مطلب، پس از بیان مطلب دوّم خواهد آمد.

[۷۰] (۱)- حال ما کاری نداریم که آیا مبنای آنان صحیح است یا نه؟

[۷۱] (۱)- تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۷۸- ۸۱

[۷۲] (۱)- مرحوم آخوند، این مطلب را در مسئله شک در محصِّل و متحصّل بیان فرمود.

[۷۳] (۱)- بر اساس نظریه کسانی که می‌گویند این هم جزء مقدمات حکمت است.

[۷۴] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۴۲ و ۴۳

[۷۵] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۴، ص ۶۷۳- ۶۷۵(باب ۱ من أبواب أفعال الصلاهٔ، ح ۱).

[۷۶] (۲)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۵، محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۷۹

[۷۷] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۷۷ و ۷۸، نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۹۶، محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۷۸

[۷۸] (۱)- المائدهٔ: ۶

[۷۹] (۲)- المائدهٔ: ۶

[۸۰] (۳)- همان.

[۸۱] (۱)- البقرهٔ: ۱۸۳

[۸۲] (۲)- البقرهٔ: ۲۷۵

[۸۳] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۸۰

[۸۴] (۱)- مستدرک الوسائل، ج ۴، ص ۱۵۸(باب ۱ من أبواب القراءهٔ، ح ۵).

[۸۵] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱، ص ۲۵۶(باب ۱ من أبواب الوضوء، ح ۱).

[۸۶] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۴۳- ۴۵

[۸۷] (۱)- نهایهٔ الحکمهٔ، ج ۱، ص ۱۴۸

[۸۸] (۲)- الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۱، ص ۳۸، شرح المنظومهٔ، قسم الفلسفهٔ، ص ۱۰، نهایهٔ الحکمهٔ، ج ۱، ص ۲۱

[۸۹] (۱)- اعتقادات مجلسی، ص ۲۹.

[۹۰] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۶۲- ۱۶۴ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۸۲- ۸۴

[۹۱] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۶۵- ۱۶۷ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۸۴ و ۸۵

[۹۲] (۱)- اعتقادات مجلسی، ص ۲۹

[۹۳] (۲)- من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۳۶

[۹۴] (۳)- مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۳(باب ۱۰ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، ح ۸ و ۹).

[۹۵] (۴)- چون اگر اجزاء رکنیه باشد اعمی با صحیحی در این جهت مشترکند.

[۹۶] (۵)- مستدرک الوسائل، ج ۴، ص ۱۵۸،(باب ۱ من أبواب القراءهٔ، ح ۵).

[۹۷] (۶)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱، ص ۲۵۶،(باب ۱ من أبواب الوضوء، ح ۱).

[۹۸] (۱)- آن‌هم نه هر وجودی، بلکه وجود خارجی صلاهٔ است که این لازم- یعنی معراجیت- را دارد. در حالی که ماهیت، دارای

دو وجود است: وجود ذهنی و وجود خارجی.

[۹۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۴۵

[۱۰۰] (۱)- این مثال را مرحوم آخوند نیز در بعضی از مباحث عام و خاص مطرح کرده است.

[۱۰۱] (۱)- شرایطی که امکان اخذ در متعلّق داشت و شارع هم آنها را اخذ کرده بود، مثل طهارت.

[۱۰۲] (۲)- شرایطی که امکان اخذ در متعلّق داشت ولی شارع، آنها را اخذ نکرده بود، مثل عدم ابتلاء صلاة به مزاحم اقوی مانند ازاله.

[۱۰۳] (۳)- شرایطی که نه امکان اخذ در متعلّق داشت و نه شارع، آنها را اخذ کرده بود مثل قصد قربت به معنای داعی امر، بنا بر مبنای مرحوم آخوند.

[۱۰۴] (۱)- اگر اجزاء رکنی بود، صحیحی و اعمّی در این معنا مشترک بودند ولی تعبیر در این دسته از روایات، در ارتباط با اجزاء غیر رکنی است.

[۱۰۵] (۲)- مستدرک الوسائل، ج ۴، ص ۱۵۸،(باب ۱ من أبواب القراءة، ح ۵).

[۱۰۶] (۳)- وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۵۶،(باب ۱ من أبواب الوضوء، ح ۱).

[۱۰۷] (۱)- مستدرک الوسائل: ج ۳، ص ۳۵۶(باب ۲ من أبواب أحکام المساجد، ح ۱ و ۲).

[۱۰۸] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۴۵ و ۴۶

[۱۰۹] (۲)- این نکته‌ای است که در جواب کلام سکّاکی، همه جا به کار می‌آید.

[۱۱۰] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۴۶

[۱۱۱] (۱)- شرایطی که امکان اخذ در مسمّا را داشته باشند و شارع نیز آنها را در مسمّا اخذ کرده است، مثل طهارت.

[۱۱۲] (۱)- شرایطی که امکان اخذ در متعلّق امر را نداشته و شارع نیز آنها را اخذ نکرده است.

[۱۱۳] (۱)- وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۶۸۳(باب ۱ من أبواب أفعال الصلاة، ح ۱۴). ما در اینجا نمی‌خواهیم از حدیث« لا تعاد» حکمی را استفاده کنیم. موارد استفاده از این حدیث، در کتاب صلاة، فراوان است و این حدیث، به صورت یک قاعده مسلّم فقهی است که در کتاب صلاة جریان دارد.

[۱۱۴] (۱)- سبأ: ۴۶

[۱۱۵] (۱)- روایتی به این الفاظ در کتب روایی نیافتیم ولی این معنا از روایات به دست می‌آید. رجوع شود به: وسائل الشیعة، ج ۵(باب ۶ من أبواب صلاة المسافر).

[۱۱۶] (۱)- روایتی به عین این عبارت در کتابهای روایی نیافتیم ولی احادیث به این مضمون بسیار است. رجوع شود به: وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۷ و ۹۰(باب ۱ من أبواب مقدّمة العبادات و باب ۲۹) و جامع أحادیث الشیعة، ج ۱، ص ۵۰۲(باب ۲۰). و در بعضی از روایات به‌جای« و مات بغیر ولایة» عبارت« لم یعرف ولایة ولیّ اللّه و یکون جمیع أعماله بدلالته إلیه» وارد شده است. رجوع شود به: وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۹۱(باب ۲۹ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ۲).

[۱۱۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۱۱۸] (۱)- تصدّق در اینجا به معنای زکات دادن است.

[۱۱۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۴۷

[۱۲۰] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۴۷ و ۴۸

[۱۲۱] (۲)- وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۵۴۶(باب ۷ من أبواب الحیض، ح ۲).

[۱۲۲] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۲، ص ۳۷۴(باب ۷ من أبواب أحکام العقود، ح ۲).

[۱۲۳] (۱)- اگرچه نهی در معاملات، مقتضی فساد نیست، مگر این که نهی، جنبه ارشاد به فساد داشته باشد.

[۱۲۴] (۱)- الإسراء: ۷۸

[۱۲۵] (۲)- الإسراء: ۷۸

[۱۲۶] (۱)- دُرر الفوائد، ج ۱، ص ۵۲ و ۵۳ و مقالات الاصول، ج ۱، ص ۱۵۴ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۸۵ و ۸۶

[۱۲۷] (۱)- الإسراء، ۷۸

[۱۲۸] (۱)- المائدهٔ: ۱

[۱۲۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۴۹

[۱۳۰] (۱)- گاهی بین عقلاء و شارع، اختلاف‌نظر به‌وجود می‌آیـد، یعنی در بعضـی موارد، عقلاء اعتبار ملکیت می‌کنند ولی شارع در آن موارد اعتبار ملکیت نمی‌کنـد، مثل معاملات ربوی که عقلای غیر متـدین در آن اعتبار ملکیت می‌کنند ولی شارع مقدّس آن را قبول ندارد.

[۱۳۱] (۱)- البقرهٔ: ۲۷۵

[۱۳۲] (۱)- بحارالأنوار، ج ۷۳، ص ۳۰۴، ح ۱۹

[۱۳۳] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۴۹ و ۵۰

[۱۳۴] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۷۰ و ۱۷۱، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۸۷ و ۸۸

[۱۳۵] (۱)- مناهج الوُصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۷۰، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۸۷ و ۸۸

[۱۳۶] (۱)- المکاسب، ص ۷۹

[۱۳۷] (۱)- المکاسب، ص ۷۹

[۱۳۸] (۱)- وسائل الشیعهٔ: ج ۱۶، ص ۱۳۳(باب ۳ من کتاب الإقرار، ح ۲).

[۱۳۹] (۱)- القواعد و الفوائد فی الفقه و الاصول العربیهٔ، قاعدهٔ ۴۲، فائدهٔ ۲

[۱۴۰] (۱)- البته این به‌صورت قاعـده است و ما در بحثهای آینـده خواهیم گفت که اگر چیزی به عنوان قاعده مطرح شد، معنایش این نیست که هیچ مخصّصـی ندارد بلکه ممکن است افرادی به عنوان تخصیص یا شبه تخصیص از آن خارج شوند، مثل« أکرم کلّ عـالم» که ممکن است به‌وسیله« لاـ تکرم زیـداً العالم» تخصـیص بخورد، ولی عروض تخصـیص، معنایش این نیست که این قاعـده، عنوان قاعده بودن را از دست داده است.

[۱۴۱] (۱)- زیرا اعمّی نمی‌آیـد مسئله را آن‌قدر توسعه بدهد که حتی در ارتباط با ارکان و مشکوک الرکنیه هم بتواند به اطلاق تمسک کند.

[۱۴۲] (۱)- مرحوم شیخ انصاری همین معنا را فرموده و ظاهر هم همین است که این الفاظ برای مسبّبات وضع شده‌اند.

[۱۴۳] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۸۱ و ۸۲ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۹- ۵۱

[۱۴۴] (۱)- یادآوری: اشـکال، این بود که اگر الفاظ معاملات برای مسـبّبات وضع شـده باشـند و ما شک در سـببیّت چیزی داشـته باشیم، چگونه می‌توانیم به اطلاق(أحلّ اللَّه البیع) تمسک کنیم.

[۱۴۵] (۱)- از جمله قائلین به این قول، فیّومی است. رجوع شود به: المصباح المنیر، ص ۹۵۶

[۱۴۶] (۱)- زیرا بعضی از معانی و حقایق ممتنع الوجود می‌باشند، مثل: شریک الباری، اجتماع الضدین و ...

[۱۴۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۵۳

[۱۴۸] (۱)- تذکر: مسأله« مشترک لفظی با یک میلیارد معنا» به عنوان لازمه پذیرفتن« وضع عام و موضوع له خاص» بود- که مرحوم آخوند مطرح می‌کرد- ولی حضرت استاد« دام ظلّه» فرمودند:« مشترک لفظی با یک میلیارد معنا، اگرچه عقلًا ممکن است ولی بعید می‌باشد و همین استبعاد موجب می‌شود که ما وضع عام و موضوع له خاص را ممتنع بدانیم». ما این مطلب را در جلد اول از همین کتاب(بحث امکان و عدم امکان وضع عام موضوع له خاص) مطرح کردیم. بنابراین آنچه در اینجا مطرح شده، به عنوان لازمه کلام مرحوم آخوند است و به معنای پذیرفتن حضرت استاد« دام ظلّه» نیست.

[۱۴۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۳ و ۵۴

[۱۵۰] (۱)- در مفاتیح الاصول(ص ۲۳) این قول را به تغلب و أبهری و بلخی نسبت داده است. و نیز مرحوم نهاوندی در تشریح الاصول(ص ۴۷) برهانی برای استحاله ذکر کرده است.

[۱۵۱] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۲

[۱۵۲] (۱)- رجوع شود به: نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۱۰۲

[۱۵۳] (۱)- تشریح الاصول للنهاوندی، ص ۴۷

[۱۵۴] (۱)- البقرة: ۲۲۸

[۱۵۵] (۱)- رجوع شود به: أجود التقریرات، ج ۱، ص ۵۱

[۱۵۶] (۱)- آل عمران: ۷

[۱۵۷] (۲)- رجوع شود به: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۲ و ۵۳، مقالات الاصول، ج ۱، ص ۱۵۹

[۱۵۸] (۱)- رجوع شود به: أجود التقریرات، ج ۱، ص ۵۱

[۱۵۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۳

[۱۶۰] (۱)- البقرة: ۲۲۸

[۱۶۱] (۲)- الأعراف: ۱۷۹

[۱۶۲] (۳)- الغاشیة: ۱۲

[۱۶۳] (۱)- الأعراف: ۱۷۹

[۱۶۴] (۱)- روشن است که مراد از این جواز، جواز شرعی نیست بلکه مراد این است که آیا از ناحیه واضع، ترخیصی در این زمینه صورت گرفته است یا نه؟

[۱۶۵] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۴ و ۵۵

[۱۶۶] (۱)- مطرح کردن مسأله استحاله از راه لفظ یا از این باب بود که ایشان لفظ را فانی در معنا می‌دانست و ماهیت استعمال را فناء لفظ در معنا می‌دانست- که در احتمال اوّل مطرح بود- و یا از این باب که لفظ باید لحاظ شود و این خود نیز به دو صورت بود: الف: مسأله تبعی بودن لحاظ لفظ و تعدّد آن، همان گونه که در احتمال دوّم مطرح شد. ب: مسأله تعدّد لحاظ- با قطع‌نظر از تبعیت و اصالت آن- که لازمه استعمال بود و تعدّد لحاظ هم مستحیل است. همان گونه که در احتمال سوّم مطرح شد.

[۱۶۷] (۱)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۵۱

[۱۶۸] (۱)- الأنفال: ۱۷

[۱۶۹] (۲)- رساله طلب و اراده، ص ۷۲- ۷۴،(فصل: فی بیان مذهب الحقّ و هو الأمر بین الأمرین).

[۱۷۰] (۱)- اگرچه بعضی از این اقسام عمومیت ندارد ولی مجموعاً- هرچند بالاضافة به بعضی از مفاهیم- پنج وجود می‌توانیم تصور کنیم.

[۱۷۱] (۱)- این نظریه در تهذیب الاصول از« بعض الأعیان» نقل شده است. تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۹۶

[۱۷۲] (۱)- البته این به عنوان حد اکثر چیزی است که بتوانیم بگوییم ولی ما ریشه اشتراک لفظی را در بحث‌های آینده مطرح خواهیم کرد.

[۱۷۳] (۱)- معالم الدین، ص ۳۹

[۱۷۴] (۱)- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۶۳ و ۶۴

[۱۷۵] (۱)- یادآوری: حضرت استاد« دام ظلّه»« وضع عام موضوع له خاص» را ممتنع دانستند، و مسأله« مشترک لفظی با یک میلیارد معنا» به صورت فرضی و به عنوان لازمه« وضع عام موضوع له خاص» مطرح شده است.

[۱۷۶] (۱)- تذکر: بعد از قول به عدم جواز استعمال، بحث مرحله سوّم تنها در باب مشترک جریان دارد که هر دو معنای حقیقی، مستعمل فیه می‌باشند و اگر بخواهد در یک حقیقت و مجاز یا دو معنای مجازی استعمال شود این بحث جریان ندارد.

[۱۷۷] (۱)- معالم الدین، ص ۳۹

[۱۷۸] (۱)- المطوّل: ص ۳۵۶

[۱۷۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۵ و ۵۶

[۱۸۰] (۱)- البته با فرض این که جمع در معانی مختلف یکی باشد، زیرا جمع در الفاظ مشترک، به اعتبار اختلاف معنا فرق می‌کند، مثلًا« عین» به معنای« باصره» معمولًا به« أعین» جمع بسته می‌شود، مانند:(لهم أعینٌ لا یبصرون بها) الأعراف: ۱۷۹ ولی« عین» به معنای« جاریه» با« عیون» جمع بسته می‌شود، مانند:(فی جنّات و عیون) الحجر: ۴۵. در جمعها معمولًا این الفاظ مشترک اختلاف پیدا می‌کنند و کیفیت جمع آنها مختلف می‌شود ولی فرض ما در جایی است که اختلافی نداشته باشد مثل این که کلمه« عیون» هم در جمع« عین باصره» بکار رود و هم در جمع« عین جاریه».

[۱۸۱] (۲)- معالم الدین، ص ۴۰

[۱۸۲] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۶ و ۵۷

[۱۸۳] (۱)- الحجرات: ۹

[۱۸۴] (۱)- بحارالأنوار، ج ۹۲، باب ۱، باب فضل القرآن و إعجازه، ح ۱۶

[۱۸۵] (۲)- بحارالأنوار، ج ۹۲، باب ۸، باب أنّ للقرآن ظهراً و بطناً.

[۱۸۶] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۱۳

[۱۸۷] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۷

[۱۸۸] (۲)- بحارالأنوار، ج ۳۵، ص ۴۰۳، ح ۲۱

[۱۸۹] (۳)- محاضرات فی أُصول الفقه: ج ۱، ص ۲۱۳ و ۲۱۴

[۱۹۰] (۱)- نهج البلاغة، فیض الإسلام، ص ۱۰۸۱، وصیّة ۷۷

[۱۹۱] (۲)-« إنّما یرید اللّه لیذهب عنکم الرجس أهل البیت و یطهّرکم تطهیراً» الأحزاب: ۳۳

[۱۹۲] (۳)- قال الفخر الرازی: اختلف الأقوال فی أهل البیت، و الأولی أن یقال: هم أولاده و أزواجه. و الحسن و الحسین منهم و علیّ منهم لأنّه کان من أهل بیته بسبب معاشرته بینت النبی علیه السلام و ملازمته للنبی.(التفسیر الکبیر، ج ۲۵ ص ۲۰۹).

[۱۹۳] (۱)- رجوع شود به: کتاب« أهل البیت» تألیف آیت‌اللّه العظمی فاضل لنکرانی« دام ظلّه» و مرحوم آیت‌اللّه شهاب الدین اشراقی.

[۱۹۴] (۲)- مجمع البحرین، ماده ثور.

[۱۹۵] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۸۲

[۱۹۶] (۱)- شرح المنظومهٔ، قسم الفلسفهٔ، ص ۱۲۸

[۱۹۷] (۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۸۳ و ۸۴

[۱۹۸] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۸۳ و ۸۴ و محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۱۸

[۱۹۹] (۱)- الإنصاف فی مسائل الخلاف، ج ۱، ص ۲۳۵

[۲۰۰] (۱)- مصادر مزید فیه غیر از مصادر مجرّد است و ما در بحث‌های آینده خواهیم گفت که آیا مصادر مجرد نیز از چیزی مشتق شده‌اند؟ آیا دارای ماده و هیئت می‌باشند یا خودشان به عنوان مبدأ اشتقاق بوده و از حریم مشتق خارجند؟ ولی درهرصورت، این اختلاف مربوط به مصادر مجرّد است و مصادر مزید فیه بدون اشکال مشتق می‌باشند.« إکرام»- که مصدر باب افعال است- بدون تردید از مصدر ثلاثی مجرّد- یعنی کَرَم- أخذ شده و اشتقاق پیدا کرده است.

[۲۰۱] (۱)- مقصود ایشان از شبیه به این‌ها مصدری است که به معنای اسم فاعل باشد و یا ممکن است مقصود باب نسبت باشد زیرا بعداً خواهیم گفت که در باب نسبت هم با وجود این که اشتقاقی وجود ندارد ولی اسم‌های منسوب نیز- مانند قمّی، رومی و ...- داخل در محلّ نزاع می‌باشند.

[۲۰۲] (۲)- الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۵۹ و ۶۰

[۲۰۳] (۱)- الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۵۹

[۲۰۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۵۸ و ۵۹

[۲۰۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۲۰۶] (۱)- مرحوم آخوند وقتی این مسئله را نقل می‌کند قید« مع الدخول بالکبیرتین» را نیز اضافه می‌کند ولی دیگران که این مسئله را نقل می‌کنند می‌گویند:« مع الدخول بإحدی الکبیرتین» و ما در بحث‌های خود خواهیم گفت که هیچ‌یک از این دو عبارت درست نیست بلکه ملاک مسئله« دخول به کبیره اولی» است و« دخول به کبیره ثانیه» هیچ دخالتی در حکم ندارد. البته این« اولی و ثانیه» که ذکر می‌کنیم مراد اولین شیردهنده و دومین شیردهنده است. نه این که مراد از« اولی ، اولین کبیره‌ای باشد که به نکاح خود درآورده و مراد از« ثانیه» دومین کبیره‌ای باشد که نکاح کرده است. رجوع شود به کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۵۹ و ۶۰ و نیز رجوع شود به إیضاح الفوائد فی شرح القواعد، ج ۳، ص ۵۱ و ۵۲

[۲۰۷] (۱)- رجوع شود به: وسائل الشیعهٔ، ج ۱۴، ص ۳۰۲ و ۳۰۵(باب ۱۰ و ۱۴ من أبواب ما یحرم بالرضاع).

[۲۰۸] (۱)- النساء: ۲۳

[۲۰۹] (۱)- النساء: ۲۳

[۲۱۰] (۱)- النساء: ۲۳

[۲۱۱] (۱)- بدائع الأفکار للمحقّق العراقی، ج ۱، ص ۱۶۱) و نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۱۳۱.

[۲۱۲] (۱)- جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۳۲۹ و ۳۳۰

[۲۱۳] (۱)- از جمله این روایات، روایت صحیحه محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام و صحیحه حلبی از امام صادق علیه السلام است که امام علیه السلام فرموده است:« لو أنّ رجلًا تزوّج جاریهٔ رضیعهٔ، فأرضعتها امرأته فسد النکاح». رجوع شود به: وسائل الشیعهٔ، ج ۱۴، ص ۳۰۲(باب ۱۰ من أبواب ما یحرم بالرضاع، ح ۱).

[۲۱۴] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۴، ص ۳۰۵(باب ۱۴ من أبواب ما یحرم بالرضاع، ح ۱). محمد بن یعقوب عن علی بن محمد عن صالح بن أبی حمّاد عن علی بن مهزیار عن أبی جعفر علیه السلام قال: قیل له: إنّ رجلًا تزوّج بجاریهٔ صغیرهٔ فأرضعتها امرأته ثم

أرضعتها امرأة له اخرى فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية و امرأتاه. فقال أبو جعفر عليه السلام: أخطأ ابن شبرمة، تحرم عليه الجارية و امرأته التى أرضعتها أوّلًا فأمّا الأخيرة فلم تحرم عليه كانت أرضعت ابنته. حضرت امام خمینی رحمه الله فرموده است:« و النصّ الوارد فيها من طريق على بن مهزيار الذى صرّح بحرمة المرضعة الاولى دون الثانية غير خال عن الإرسال و ضعف السند بصالح بن أبى حمّاد فراجع و لذا ابتناها بمسألة المشتق». تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۱۰۳ و در پاورقی« مناهج الوصول إلى علم الأصول» در مورد ارسال و ضعف سند آورده شده است:« أمّا الإرسال فى الرواية فلأنّ على بن مهزيار رواها عن أبى جعفر عليه السلام و المراد به- حيث يطلق- الباقر عليه السلام و ابن مهزيار لم يدركه و إنّما أدرك الجواد عليه السلام. و أمّا ضعفها فبوقوع صالح بن أبى حمّاد فى طريقها ... و صالح بن أبى حمّاد أبو الخير الرازى كان أمره ملبَّساً(ملتبساً) يعرف و ينكر(كما فى رجال النجاشى) مناهج الوصول إلى علم الاصول: ج ۱، ص ۱۹۵

[۲۱۵] (۱)- مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۲۶۹

[۲۱۶] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۶۰ و ۶۱

[۲۱۷] (۱)- رجوع شود به: نهاية الحكمة، ج ۲، ص ۳۰۰- ۳۰۲

[۲۱۸] (۱)- نهاية الاصول، ج ۱، ص ۷۲، محاضرات فى أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۳۲ و ۲۳۳

[۲۱۹] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۸۹ و ۹۰، أجود التقريرات، ج ۱، ص ۵۶

[۲۲۰] (۱)- الحكمة المتعالية، ج ۲، ص ۹۴

[۲۲۱] (۱)- الإنصاف فى مسائل الخلاف، ج ۱، ص ۲۳۵

[۲۲۲] (۱)- شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك، ج ۱، ص ۵۵۷، شرح الجامى، ص ۲۲۸

[۲۲۳] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۶۱ و ۶۲

[۲۲۴] (۲)- شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۱۲۷

[۲۲۵] (۳)- الفصول الغروية فى الاصول الفقهية، ص ۱۶، قوانين الاصول، ج ۱، ص ۱۰، هداية المسترشدين، ص ۳۰

[۲۲۶] (۱)- امور اعتباریه دایر مدار اعتبار است. و گاهی در اعتبار هم اختلاف تحقّق پیدا می‌کند عقلاء چیزی را اعتبار می‌کنند ولی شارع آن را اعتبار نمی‌کند. عقلاء چه‌بسا به دنبال معاملات فاسد، ملکیت و زوجیت را اعتبار می‌کنند ولی شارع مقدس، آن را اعتبار نمی‌کند.

[۲۲۷] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۳ و ۱۴

[۲۲۸] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۶۲

[۲۲۹] (۱)- مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۰۵ و تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۱۰۸ و ۱۰۹.

[۲۳۰] (۱)- الرعد: ۴۳

[۲۳۱] (۲)- فوائد الأصول، ج ۱، ص ۱۰۲، أجود التقريرات، ج ۱، ص ۶۲

[۲۳۲] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۶۲

[۲۳۳] (۲)- مراد مرحوم مشکینی است.

[۲۳۴] (۳)- رجوع شود به کفاية الاصول با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۶۲

[۲۳۵] (۴)- مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۰۸ و تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۱۱۰.

[۲۳۶] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۶۵

[۲۳۷] (۲)- النساء: ۲۹

[۲۳۸] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۰۹ و ۲۱۰، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱۱

[۲۳۹] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۳۷ و ۲۳۸

[۲۴۰] (۱)- مراد مرحوم اصفهانی در نهایهٔ الدرایهٔ است. رجوع شود به: نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۱۲۷ و ۱۲۸

[۲۴۱] (۱)- از جمله این بزرگان مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب هدایهٔ المسترشدین است. رجوع شود به: هدایهٔ المسترشدین، ص ۸۳

[۲۴۲] (۱)- اگرچه در خود معنای سجده در سَجَدَ که فعلیّت اخذ شده، ما هیچ دخالتی نمی‌کنیم. نمی‌گوییم: چطور شما به این مکان، مسجد می‌گویید در حالی که حتّی یک سجده فعلیّه در آن تحقّق پیدا نکرده است؟ بلکه می‌گوییم: مسجد یعنی مکان مهیّا برای سجده فعلی.

[۲۴۳] (۱)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۸۳ و ۸۴

[۲۴۴] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۳۹ و ۲۴۰

[۲۴۵] (۱)- کفایهٔ الاصول با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۶۶ و ۶۷

[۲۴۶] (۱)- تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲

[۲۴۷] (۱)- بدایهٔ الحکمهٔ، ص ۲۰

[۲۴۸] (۱)- حمل در این قضایا حمل اوّلی نیست زیرا ملاک حمل اوّلی، اتّحاد در مفهوم است و روشن است که مفهوم زید با مفهوم معدوم فرق دارد و نیز مفهوم شریک الباری با مفهوم ممتنع تفاوت دارد.

[۲۴۹] (۱)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۱۳۱ و ۱۳۲

[۲۵۰] (۲)- سالبه محصّله در مقابل معدولهٔ المحمول است. یک‌وقت می‌گوییم:« زید لا قائم» و« لا قائم» را حمل بر زید می‌کنیم و یک وقت می‌گوییم:« زید لیس بقائم» و« قائم» را از زید نفی می‌کنیم. قضیّه اوّل، معدولهٔ المحمول و قضیّه دوّم، سالبه محصّله است.

[۲۵۱] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۱۱ و ۲۱۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲.

[۲۵۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۶۷ و ۶۸

[۲۵۳] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۴۲- ۲۴۵

[۲۵۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۶۸ و ۶۹

[۲۵۵] (۱)- و ما اسم زمان را خارج از محلّ نزاع دانستیم.

[۲۵۶] (۱)- النساء: ۴۳

[۲۵۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۶۸ و محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۴۷- ۲۴۹

[۲۵۸] (۲)- تذکر: مرحوم آخوند« صحت سلب» را به عنوان دلیل دوّم بر تبادر مطرح کرده است زیرا ایشان« صحت سلب» را به لحاظ« منقضی عنه المبدأ» دانسته است و این که در کلام حضرت استاد« دام‌ظلّه»،« عدم صحت سلب» مطرح شده است به این جهت است که ایشان عدم صحت سلب را به لحاظ« متلبس بالمبدا فی الحال» در نظر گرفته است. بنابراین، فرقی بین این دو تعبیر وجود ندارد.

[۲۵۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۶۸ و ۶۹.

[۲۶۰] (۱)- از جمله قائلین به وضع برای اعم، معتزله و متقدمین از اصحاب می‌باشند. رجوع شود به: کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۶۸ و ۶۹

[۲۶۱] (۲)- ما در مباحث سابق گفتیم: که اشتراک لفظی بر دو قسم است: الف: اشتراک لفظی که در آن تعدّد وضع مطرح است

یعنی با وضع‌های متعدّد، لفظ برای معانی متعدّد وضع شده باشد مثل لفظ عین که یک بار برای چشم و بار دیگر برای چشمه وضع شده است و .... متعارف در مشترک لفظی همین است. ب: اشتراک لفظی که در آن تعدّد وضع مطرح نیست و آن در جایی است که وضع عام و موضوع له خاص باشد، یعنی واضع، یک معنای کلّی را درنظر گرفته ولی لفظ را برای آن معنای کلّی وضع نکرده بلکه برای مصادیق آن وضع کرده باشد، به‌طوری که هر مصداقی یک موضوع له مستقل باشد، هر فردی یک معنای مستقلی باشد. اینجا با وجود این که وضع، واحد است ولی چون موضوع له، متعدّد و متکثّر است، نوعی اشتراک لفظی تحقّق دارد و بر این اساس ممکن است مشترک لفظی دارای میلیاردها معنا باشد ولی در ما نحن فیه، قائل به اعم این حرفها را ندارد بلکه رسماً ادّعای اشتراک معنوی می‌کند. البته ما در رابطه با اصل وضع عام و موضوع له خاص مناقشه کردیم.

[۲۶۲] (۱)- توجّه: مسأله مشتق، مبتنی بر مسأله فعل نیست و حتی اگر کسی قائل شود که فعل دارای زمان است، باز هم نمی‌تواند در مشتق پای زمان را به‌میان آورد زیرا مشتق اسم است.

[۲۶۳] (۱)- در این زمینه به کتابهای زیر رجوع شود: کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۷۳- ۷۶، فوائد الأصول، ج ۱، ص ۱۲۴- ۱۲۷، نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۱۳۸- ۱۴۰، محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۵۵- ۲۶۴، مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۱۵- ۲۱۷

[۲۶۴] (۱)- النور: ۲

[۲۶۵] (۲)- المائدهٔ: ۳۸

[۲۶۶] (۱)- قضیّه خارجیه قضیّه‌ای است که حکم موجود در آن، اختصاص به افراد محقّق الوجود دارد.

[۲۶۷] (۱)- قضیّه حقیقیّه قضیّه‌ای است که حکم موجود در آن‌هم، افراد محقّق الوجود را و هم افراد مقدّر الوجود را شامل می‌شود.

[۲۶۸] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۵۶- ۲۵۸

[۲۶۹] (۲)- البقرهٔ: ۱۲۴

[۲۷۰] (۳)- لقمان: ۱۳

[۲۷۱] (۴)- تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۱۲۰، الاصول من الکافی، ج ۱، کتاب الحجهٔ، باب طبقات الأنبیاء و الرسل و الأئمهٔ.

[۲۷۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۷۴

[۲۷۳] (۱)- همان‌طور که گفتیم: در باب مشتق، نزاع در ارتباط با معنای تصوّری مشتق است.

[۲۷۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۸۲

[۲۷۵] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۶۶ و ۲۶۷

[۲۷۶] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۶۵ و ۲۶۶

[۲۷۷] (۱)- شرح المطالع، ص ۱۱

[۲۷۸] (۱)- توضیح: اشکال قبلی، در مورد« ضاحک» وارد نیست، زیرا برفرض که عرض عام داخل در عرض خاص باشد، مشکلی پیش نمی‌آید، آنچه محال بود، دخول عرض عام در فصل بود.

[۲۷۹] (۱)- شرح المطالع، ص ۱۱

[۲۸۰] (۱)- یادآوری: مرحوم آخوند می‌فرمود: مقصود از بساطت، بساطت در مقام تصوّر است و این با ترکیب عند التحلیل منافاتی ندارد. در حالی که شارح مطالع می‌گوید: شما با نظر بدوی از ناطق و ضاحک یک چیز را استفاده می‌کنید ولی با نظر دقّی، ناطق به‌معنای« شیء له النطق» و ضاحک به‌معنای« شیء له الضحک» است.

[۲۸۱] (۱)- این کلام را در حاشیه منظومه نیافتیم ولی مرحوم ملا صدرا در اسفار آن را مطرح کرده و مورد تأیید حاجی سبزواری؛ در حاشیه اسفار نیز قرار گرفته است. رجوع شود به: الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۲، ص ۲۵

[۲۸۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۷۸ و ۷۹

[۲۸۳] (۱)- الفصول الغرویهٔ فی الأُصول الفقهیّهٔ، ص ۶۱

[۲۸۴] (۲)- تذکر: مرحوم آخوند در اینجا مثال« الإنسان ناطق» را مطرح کرده است در حالی که حقّ این بود که مثال را همان« الإنسان ضاحک» قرار دهد زیرا مثال« الإنسان ناطق» مربوط به فرض اوّل است. حال ایشان یا سهو کرده و یا روی مبنای خودش- که ناطق را به عنوان فصل نپذیرفته- مثال را روی« الإنسان ناطق» پیاده کرده است. هرچند که اگر ایشان فصل بودن ناطق را قبول ندارد باز هم سبک بحث اقتضاء می‌کرد که مثال« الإنسان ضاحک» را مطرح کند و همان عنوان« ضاحک» را که در قسمت دوّم دلیل محقّق شریف؛ ذکر شده بود بیان کند. به‌هرحال، ما مثال را روی« الإنسان ضاحک» پیاده می‌کنیم.

[۲۸۵] (۱)- رجوع شود به: شرح المطالع، ص ۱۲۸

[۲۸۶] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۷۹ و ۸۰

[۲۸۷] (۱)- همان گونه که اشاره کردیم، مرحوم آخوند در اینجا مثال« الإنسان ناطق» را ذکر کرده و حق این بود که« الإنسان ضاحک» را مطرح کند. ولی ما کلام ایشان را روی« الإنسان ضاحک» پیاده کردیم.

[۲۸۸] (۱)- تذکر: مصداق، به تناسب موضوع باید مطرح شود.

[۲۸۹] (۱)- اگرچه استدلال ایشان ناتمام بود.

[۲۹۰] (۱)- و ما هم از ایشان تبعیّت کردیم.

[۲۹۱] (۱)- البته ما گفتیم: کاری به مصداق نداریم و مسأله مصداق از محلّ بحث ما خارج است.

[۲۹۲] (۱)- موصوف در اینجا همان زید است و الکاتب، صفت آن می‌باشد.

[۲۹۳] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۸۲

[۲۹۴] (۳)- یعنی دخالت مصادیق شیء در معنای مشتق.

[۲۹۵] (۴)- چون آنجا از محلّ بحث ما خارج است لذا مسأله مهمّی نیست.

[۲۹۶] (۱)- روشن است که نمی‌توان گفت: معنای مشتق، عبارت از شیء و مبدأ است بلکه باید شیء متلبّس به مبدأ باشد و ارتباطی بین آن دو برقرار باشد.

[۲۹۷] (۲)- رجوع شود به: أجود التقریرات، ج ۱، ص ۶۸

[۲۹۸] (۱)- الشواهد الربوبیهٔ، ص ۴۳

[۲۹۹] (۱)- الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیهٔ، ص ۶۲

[۳۰۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۸۳ و ۸۴

[۳۰۱] (۲)- کلمات محقّق اصفهانی رحمه الله در حاشیه بر کفایهٔ، مضطرب است ولی در مجموع، از کلام ایشان این مطلب استفاده می‌شود.

[۳۰۲] (۳)- کتاب تجرید الاعتقاد دارای شروح متعدّدی است. یکی از این شروح مربوط به قوشچی- که از علمای اهل تسنّن است- می‌باشد. این شرح، کتاب بسیار دقیقی است که در سابق در حوزه‌ها تدریس می‌شده است ولی اکنون منسوخ شده و همان شرح تجرید- معروف به کشف المراد- مورد بحث قرار می‌گیرد.

[۳۰۳] (۱)- الشواهد الربوبیّهٔ، ص ۴۳

[۳۰۴] (۱)- الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۱، ص ۴۲

[۳۰۵] (۱)- نهایهٔ الدّرایهٔ، ج ۱، ص ۱۵۳- ۱۵۵

[۳۰۶] (۲)- یادآوری: صاحب فصول رحمه الله کلام فلاسفه را بر اعتبار حمل کرد و اشکال روشنی بر فلاسفه وارد کرد و ما هم در ابتدای بحث مشتق شبیه همین حرف صاحب فصول رحمه الله را ذکر کردیم. مرحوم آخوند، کلام فلاسفه را در ارتباط با خودِ معنا مطرح کرد. ازطرفی می‌بینیم کلام مرحوم آخوند با تصریح فلاسفه ناسازگار است.

[۳۰۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۳۰۸] (۱)- البته ما گفتیم:« نوع سوّمی از وجود هم به عنوان معانی حرفیّه وجود دارد». ولی ما فعلًا با آن کاری نداریم.

[۳۰۹] (۱)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۱۵۶

[۳۱۰] (۱)- تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۲۴- ۱۲۷

[۳۱۱] (۱)- الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۶۲

[۳۱۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۸۴ و ۸۵

[۳۱۳] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۸۵؛ نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۱۶۱

[۳۱۴] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۲۹ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۲۷

[۳۱۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱ ص ۸۵

[۳۱۶] (۱)- الفصول الغرویهٔ فی الأُصول الفقهیّهٔ، ص ۶۲

[۳۱۷] (۱)- حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایهٔ الاصول. رجوع شود به کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۸۵

[۳۱۸] (۲)- حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایهٔ الاصول. رجوع شود به کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۸۶

[۳۱۹] (۱)- الفصول الغرویهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۶۲

[۳۲۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۸۶- ۸۸

[۳۲۱] (۲)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۳۰ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۲۸

[۳۲۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۸۶ و ۸۷

[۳۲۳] (۱)- تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۲۸ و ۱۲۹ و محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۹۱ و ۲۹۲

[۳۲۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم
جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه

الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل

و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱ ۵۳-۶۰۹۰به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان


WWW